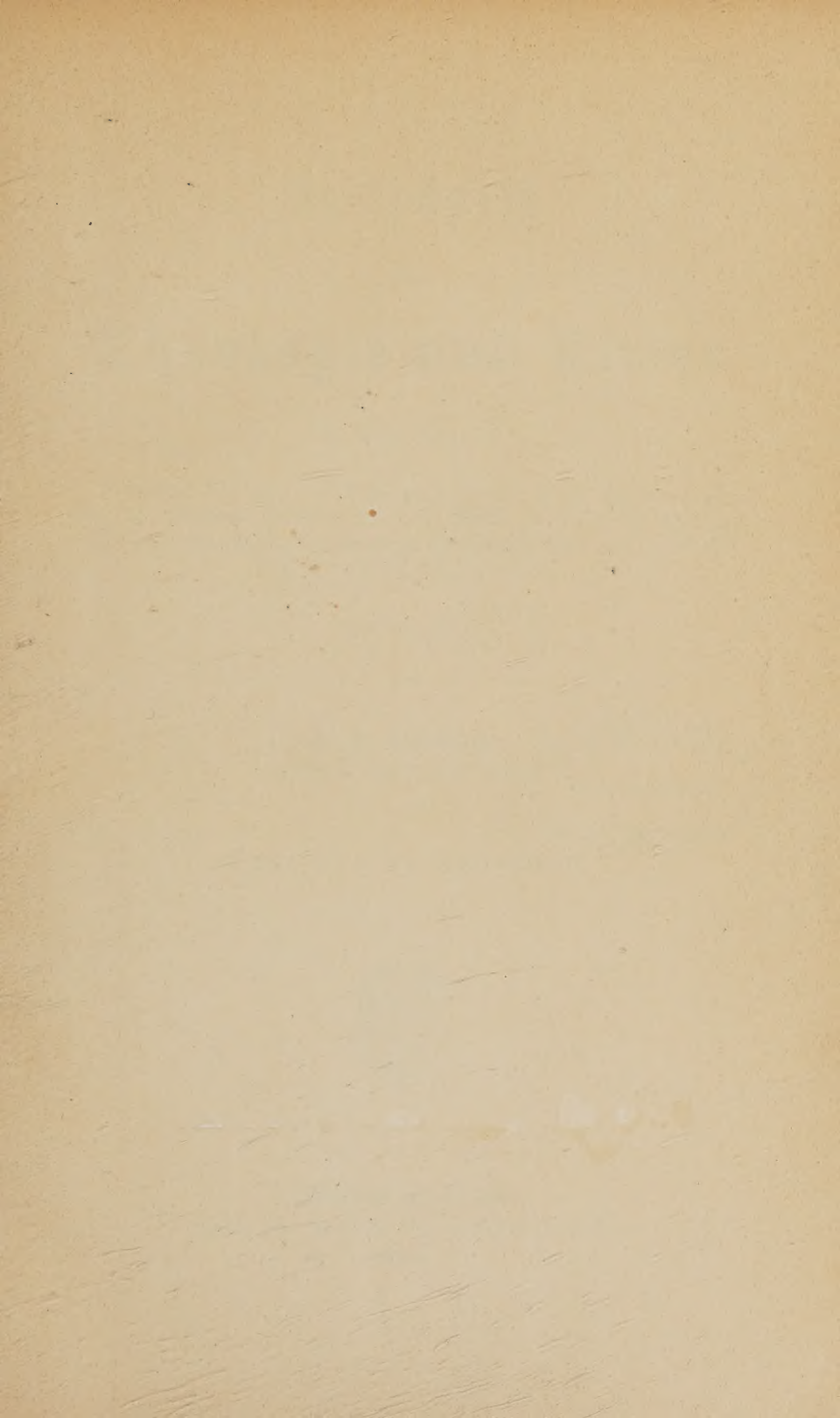
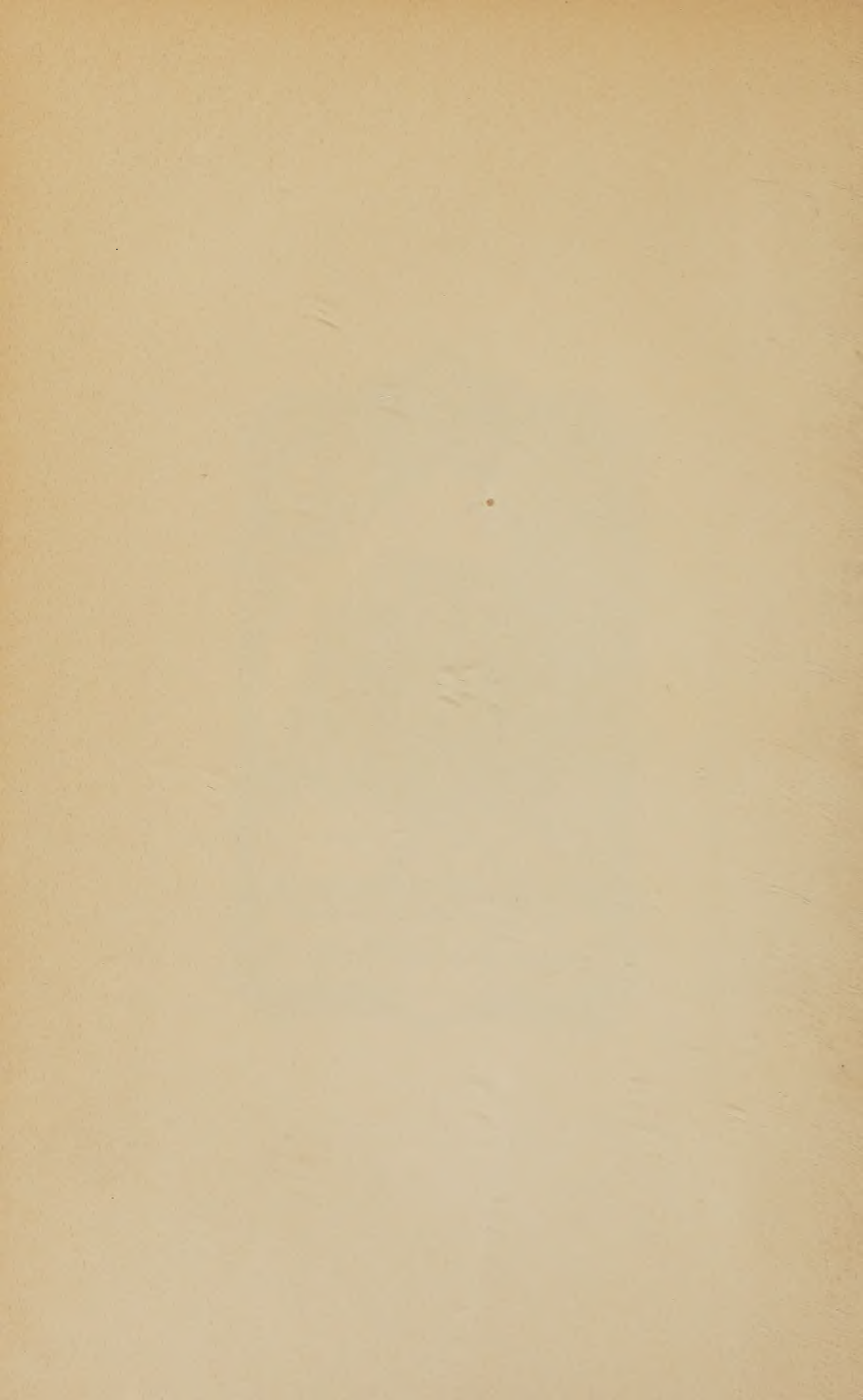



SIGILL SCHOLAE RELIGIONIS PACIFICAE
PRO VERITATE ET REGNO DEI
CHARLES HOLBROOK LIBRARY
Pacific School of Religion





Zeitschrift

für

Theologie und Kirche

in Verbindung mit

D. A. Harnack, Professor der Theologie in Berlin, D. W. Herrmann, Professor der Theologie in Marburg, D. J. Kaftan, Professor der Theologie in Berlin, D. M. Reischle, Professor der Theologie in Halle a. S., D. K. Sell, Professor der Theologie in Bonn,

herausgegeben

von

D. J. Gottschick,
Professor der Theologie in Tübingen.

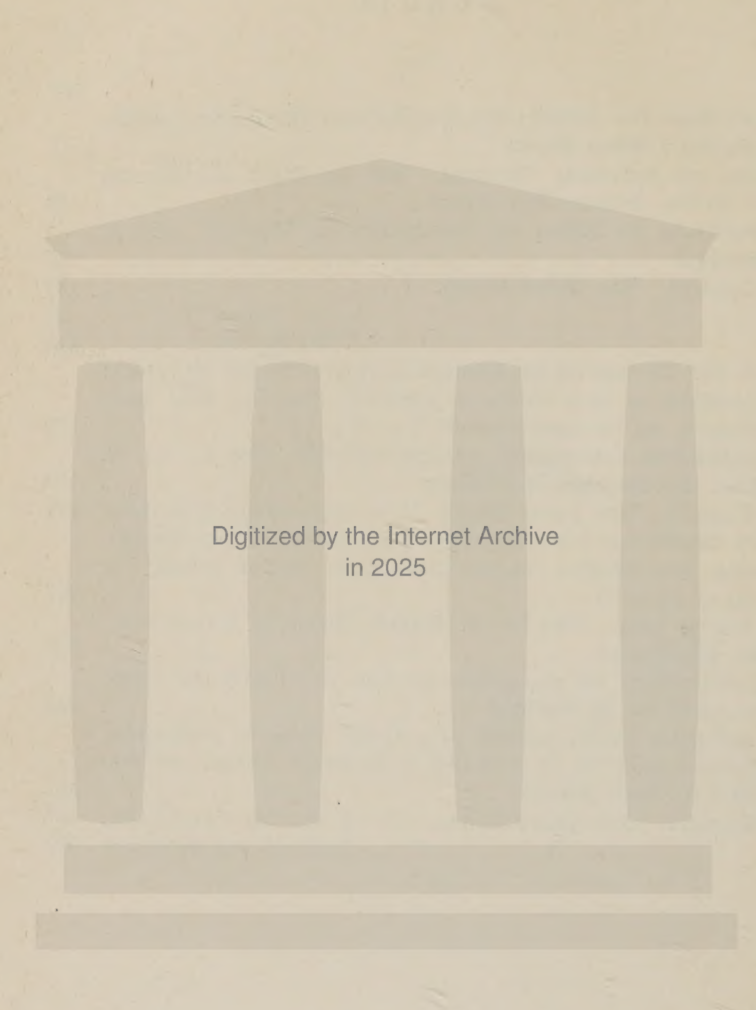
Dreizehnter Jahrgang.



Tübingen und Leipzig
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1903.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Inhalt.



Kirchengeschichte oder christliche Religionsgeschichte?

Akademische Antrittsrede[1])

von

† Alfred Hegler.

I.

In seiner „Kurzen Darstellung des theologischen Studiums" sagt Schleiermacher: „Der Verlauf des Christentums kann auf der einen Seite behandelt werden als eine einzelne Periode eines Zweiges der religiösen Entwicklung; dann aber auch als ein besonderes geschichtliches Ganzes. Die historische Theologie, wie sie sich als theologische Disziplin ganz auf das Christentum bezieht, kann sich nur die letzte Behandlnngsweise aneignen." § 79. 80.

In diesen Worten ist das Problem angedeutet, über das ich heute zu Ihnen sprechen darf. Es ist darin sofort auch gesagt,

1) Es ist mir eine schmerzliche Freude, diese am 10. I. 1901 gehaltene Antrittsrede meines so früh heimgegangenen lieben Kollegen und Freundes hier veröffentlichen zu können. Er hatte sie mir von vornherein für die ZThK zugesagt, hatte aber das Bedürfnis, sein „Programm", wie er sagte, dabei eingehender zu begründen, als es im Rahmen einer akademischen Rede hatte geschehen können. Das schwere Leiden, dem er jetzt erlegen ist und das schon damals ihn in seiner Arbeit hemmte, hat es nicht zur Ausführung dieser Absicht kommen lassen. Ich meine aber, daß sein „Programm" auch so wie es ist, sich getrost neben andere Programme des Tages stellen kann. Es zeigt auch in dieser Gestalt, wie viel wir an ihm verloren haben.

Tübingen, 9. Dezember 1902.

J. Gottschick.

daß es sich bei diesem Dilemma nicht um zwei Betrachtungsweisen handelt, die sich ausschließen, sondern um solche, die sich ergänzen. Es frägt sich nur, welche der andern überzuordnen ist. In diesem Rahmen werden sich alle folgenden Erwägungen halten.

Sie knüpfen an Verhandlungen der jüngsten Zeit über die Methode und die Grundsätze der historischen Theologie an. „Religionsgeschichte" ist in den letzten Jahren die Losung geworden, in der eine junge, nicht scharf umgrenzte Richtung in der Theologie ihr Zukunftsprogramm ausgesprochen oder angedeutet hat. Einzelne Arbeiten, meist aus dem Gebiet des Urchristentums haben dafür geworben. Schon dehnt sich der Gedanke auch auf das Gebiet der historischen Theologie im engeren Sinne, der Kirchengeschichte, wenigstens in Form von Programmen, aus. Man darf ihn nicht unterschätzen. Wenn er auch bis jetzt noch vielfach ungeklärt ist und die einzelnen Forscher verschiedenen Sinn mit ihm verbinden, die Stimmung, die in ihm nach Ausdruck ringt, ist weit verbreitet. Die christliche Religionsgeschichte soll als ein einzelner Teil der allgemeinen Religionsgeschichte eingegliedert werden und damit Anschluß an eine Wissenschaft gewinnen, die sich in den letzten Jahrzehnten in aufsteigender Linie bewegt hat, in deren Begriff von Anfang an die volle Unabhängigkeit von dogmatischen Maßstäben ausgesprochen ist, die mit historischen Interessen und den Mitteln historischer Arbeit die Erscheinungen der Religion zu ergründen sucht. Die Wortführer sind überzeugt, daß damit nicht blos der Wissenschaft im Ganzen, sondern auch der Theologie im Besonderen am besten gedient sei. Denn je mehr die abgeleiteten Größen, Dogma und Kirche zurücktreten, um so mehr tritt diejenige Größe in ihrer ganzen Kraft und Wirklichkeit hervor, die allein der Gegenstand der historischen Theologie sein könne und mit ihren inneren Gesetzen unsere Arbeit bestimme, die Religion. Es handelt sich also um die Durchführung der religionswissenschaftlichen Methode in der historischen Theologie und damit um eine Umgestaltung des ganzen wissenschaftlichen Betriebs, deren Konsequenzen sich auch auf das Verhältnis der Theologie zur Kirche ausdehnen.

Es sei gestattet, die Frage in dem enger begrenzten Gebiet der Kirchengeschichte aufzunehmen, doch mit dem Blick auf den weiteren Gesichtskreis. Werden wir in Zukunft an Stelle der Kirchengeschichte als der herrschenden Disciplin der historischen Theologie im engeren Sinne eine Geschichte der christlichen Religion erhalten oder werden doch Kirchengeschichte und Dogmengeschichte so stark mit religionshistorischen Methoden durchtränkt werden, daß der Streit schließlich zu einem Streit um den Namen wird? Oder ist vielmehr diese Methode auf dem eigentümlichen Gebiet der christlichen Religion für einen Forscher, der dieser Religion angehört, nur mit so starken Einschränkungen durchzuführen, daß vielmehr die relative Selbständigkeit der historischen Theologie der richtige Ausdruck des Verhältnisses ist?

Eine Lösung der verwickelten Probleme, die sich hier verschlingen, werden Sie nicht von einer Stunde und nicht von dieser Stunde erwarten. Doch möchte ich versuchen, die Frage wenigstens von einigen Seiten her zu beleuchten.

Wie ist jene Forderung entstanden und was sind ihre Motive?

Sie setzt eine lange historische Entwickelung voraus, an die ich nur kurz erinnern darf. Sie setzt voraus, daß die beiden Größen Religion und Kirche wie für die systematische Betrachtung, so für den geschichtlichen Blick, deutlich auseinander treten. Das ist im Protestantismus der Fall. Es liegt im Wesen des katholischen Prinzips, daß es hier nicht zu einem schärferen Unterschied zwischen christlicher Religion und Kirche kommen kann, da die christliche Religion im strengen Sinne nur in den Formen der Kirche vorhanden ist und diese Formen ihrem wesentlichen Bestand nach den Charakter einer unbedingt gültigen göttlichen Ordnung tragen. Es war der Bruch nötig, den die Kirche in der Reformation mit ihrer Vergangenheit vollzogen hat, um diese Gleichsetzung des Wesens und der Grundformen der Erscheinung der Kirche aufzuheben. Und es waren tiefgreifende Aenderungen im Protestantismus nötig, um den Unterschied deutlich zu machen. Zwar ist sofort im alten Protestantismus die historische Erscheinung der Kirche einer einschneidenden Kritik unterworfen

worden, die das Vergängliche vom Wesen des Christentums schied, aber in dem letzteren waren der christliche Glaube an das Heil und das Dogma, in dem er formuliert worden ist, aufs engste verbunden. Hier hat der Pietismus mit seiner Kritik eingesetzt; indem er zeigt, daß Frömmigkeit etwas anderes ist, als das Bekenntnis einer noch so richtigen Lehre, entdeckt er aufs neue das Wesen der Religion im christlichen Leben. Gottfried Arnold hat in seiner Kirchen- und Ketzergeschichte am Ende des XVII. Jahrhunderts die historische Erscheinung der Kirche von einem mystisch-pietistischen Verständnis der Religion aus einer so scharfen Kritik unterworfen, daß die Religion ganz in die persönliche Frömmigkeit einzelner Christen und einzelner kleiner Konventikel verlegt wurde, während die offizielle Kirche die Verfälschung und Bekämpfung der Religion übernimmt. Bald darauf hat sich in der protestantischen Kirchengeschichtsschreibung im Zeitalter der Aufklärung der entscheidende Umschwung vollzogen. Sie tritt in die Bahn streng wissenschaftlicher Ausbildung im Sinne der neuen Wissenschaft ein. Die Geschichte des göttlichen Reiches auf Erden wird zu einer menschlichen Geschichte; die Bühne auf der sich der Kampf der übernatürlichen Mächte abspielt, wird zum Schauplatz menschlicher Leidenschaften und Pläne, deren verwickeltes Ineinandergreifen die pragmatische Geschichtsschreibung klug entwirrt. Von einer anderen Seite aus als im Pietismus, aber nicht weniger scharf, wird Religion und Kirche geschieden. War Kirche ein dogmatischer Begriff, dessen ehrwürdiger Klang selbst in der nüchternen historischen Untersuchung noch immer an seinen religiösen Ursprung erinnerte: die heilige Gottesgemeinde, so tritt jetzt der moderne Begriff der Religion auf, der einer Abstraktion der Wissenschaft sein Dasein verdankt. Die Stelle, an der er in die christliche Theologie eintritt, war in dieser zwar längst bezeichnet. Sie liegt in der Vergleichung der Religionen zu apologetischem Zweck. Aber er kam von außen. Er ist im Gegensatz gegen die orthodoxen Systeme vom englischen und französischen Deismus ausgebildet worden. Hier beginnen Religionsphilosophie und Religionsgeschichte. Die Wurzeln sind alt, seitdem in den Mittelmeerländern im Austausch zwischen christlicher und arabischer Kul-

tur eine freie weltliche Bildung aufgewachsen war, hat sich an den Grenzen der Weltreligionen die Kritik angesiedelt. Sie maß die Religionen und suchte das Gemeinsame und wagte es, oft im schwerfälligen Apparat scholastischer Begriffe, oft in kühner, Jahrhunderten vorauseilender Intuition, in den Religionen die Religion zu suchen. Die Renaissance ist erfüllt von solchen Ideen, überall setzt ein Nachdenken über die Religion ein, das sich dem kirchlichen Gedanken entzieht. Die mächtige religiöse Bewegung der Reformation und die Gegenreformation hat noch einmal alle diese Anläufe zurückgeworfen, noch einmal hat das kirchliche System über sie gesiegt. Aber sie ganz zu vernichten hat es nicht vermocht. Die Welt war erschöpft vom Zusammenstoß der kirchlichen Parteien in den Religionskriegen. Die Bildung drängte auf Befreiung von dem Gesetz des kirchlichen Denkens, das Friedensbedürfnis suchte das Gemeinsame in den Konfessionen hervor, im Kirchentum das christliche Leben, oft als Religion gefaßt, oft als sittliche Ordnung und Ueberzeugung. In der Zeit, in der das natürliche System das Denken der europäischen Gesellschaft beherrschte, wurde in den historischen Religionen, und oft als Ersatz für sie, die natürliche Religion gesucht. Die historische Theologie hat von hier aus starke Impulse erhalten; aber sie ist im Zeitalter der Aufklärung in Gefahr, über dem Kirchenwesen als dem Produkt menschlicher Bedürfnisse und weltlicher Klugheit die Religion in ihrer selbstherrlichen Größe aus dem Auge zu verlieren, mit ihrer Vorliebe für die helle Vernünftigkeit eine Erscheinung zu verkennen, deren Wurzeln im unbewußten Teil der menschlichen Psyche liegen, und mit der natürlichen Religion die scharfen Umrisse der geschichtlichen Religion zu verwischen.

So war der historischen Theologie des XIX. Jahrhunderts die große Aufgabe gewiesen, die Vergangenheit des Christentums zu begreifen durch schärfere Ausbildung der historischen Methoden und durch die tiefere Einsicht in das Wesen der Religion. Die selbständig emporgewachsene weltliche Kultur und ihre eigene innere Entwicklung drängte die theologische Wissenschaft zum Rückzug aus einem Gebiet, das sie Jahrhunderte lang

beherrscht, ohne es zu besitzen. Was zunächst als Verlust empfunden wurde, ward zum Gewinn. Aus der Aufgabe, sich in das Wesen und die Geschichte der eigenen Religion zu vertiefen, strömen der lebendigen Frömmigkeit immer neue Kräfte zu. Auf der einen Seite hat dabei die neue Philosophie, auf der andern die neue Entwicklung der Geschichtswissenschaft die Mittel geboten. Aber die Theologie hat sie nicht als fremde Gaben empfangen. Sie hat an ihrem Teil mitgearbeitet, den Begriff der historischen Entwicklung auszubilden und hat ihn selbst auf dem empfindlichsten Gebiet durchgeführt, in den geschichtlichen Ursprüngen der Glaubenskräfte, die unser inneres Leben noch heute schaffen und erhalten. Und sie hat den Begriff der Religion nicht als ein fertiges Geschenk aus den Händen einer allgemeinen Religionsphilosophie empfangen, sondern sie hat durch Beobachtung der Religion in dem Bezirk, der uns äußerlich am nächsten liegt und innerlich am meisten vertraut ist, das Wesen der Religion mit zu ergründen sich bemüht. Der eingeschlagene Weg hat zu Erfolgen geführt, von welchen die Theologie vor hundert Jahren noch nichts geahnt hat. Wir verdanken sie der entwickelteren Kunst, Religion und Kirche klar zu unterscheiden, aber auch sie aufs innigste und fortgesetzt aufeinander zu beziehen. Eine historische Auffassung der Kirche, welche die Religion nicht in ihrer unergründlichen Gewalt zur Geltung kommen läßt, ist oberflächlich, und eine Theorie vom Wesen der Religion, welche die geschichtliche Erscheinung der Kirche unerklärlich macht, ist falsch. Würde sich herausstellen, daß in der modernen religionshistorischen Richtung innerhalb der Theologie eine Auffassung von Religion vorherrscht, welche die letztere Gefahr in sich schließt, so wäre das ein Grund, sich durch die Erinnerung an die Aufgaben, die im Titel „Kirchengeschichte" angedeutet sind, daran mahnen zu lassen.

Die protestantische Geschichtsschreibung hat versucht, überall in den einzelnen historischen Formen, in Dogma und Kultus, in Verfassung und Sitte die religiöse Idee nachzuweisen, in den großen Entwicklungsknoten und an den geistigen Führern, den Ordensstiftern und Reformatoren, den großen Theologen und

Kirchenregenten die treibende Kraft der religiösen Motive aufzuzeigen, welche die Steigerung, die Vertiefung und Veränderung des kirchlichen Lebens bewirkt haben, der Mannigfaltigkeit der religiösen Gedanken und Impulse gerecht zu werden, der religiösen Ueberzeugung, die Gregors VII. Kirchenpolitik beseelte, wie dem religiösen Geist in Calvins Genfer Kirchenherrschaft, der Verbindung von glühender Religiosität mit strenger Willensdisziplin im Stifter des Jesuitenordens, wie der Mischung von hingebender Jesusliebe und weltmännisch aufgeklärter Betriebsamkeit im Grafen Zinzendorf, dem einfältigen Bibelglauben des Wiedertäufers und der spekulativen Kunst des griechischen Theologen.

Bei dieser ganzen Arbeit war die Voraussetzung, daß die Religion bei aller Eingliederung in das Ganze des menschlichen Geisteslebens doch in diesem, ähnlich wie die Kunst, eine relativ selbständige Provinz darstelle, daß sie überall mit der Politik, mit der Ordnung des gesellschaftlichen Lebens, mit der Arbeit der Wissenschaft, mit der ganzen Kultur in die engsten Beziehungen trete, aber doch weder ein zusammengesetztes Produkt anderer Kräfte, noch eine elementare Vorstufe einer anderen Aeußerung des Geistes sei, auch kein bloßer Reflex der sittlichen Idee, wiewohl in ihrem Auftreten in der christlichen Geschichte immer mit der sittlichen Idee verbunden und auf sie bezogen, daß sie vielmehr ihren eigenen Grund im menschlichen Wesen habe, ihren eigenen Gesetzen folge, daß sie auch, wenn sie sich entfremdet war und im Weltleben verlor, mit einem Mal wie aus einem unergründlichen Bronnen aufs neue hervorbricht, erquickend und manchmal zerstörend, befreiend und bindend, unberechenbar, ein machtvolles Wesen für sich, im letzten Grund unableitbar, schlechtweg gegeben. An Ranke's Reformationsgeschichte, an seiner Geschichte der Päpste, an seiner Weltgeschichte kann man sich deutlich machen, was unter der Selbständigkeit und Eigenart der religiösen Motive im historischen Sinne zu verstehen ist.

Dabei ist wie der Begriff der Religion, so auch das **Verhältnis der Religion zur Kirche** verschieden bestimmt worden. Die konservativ gerichtete Theologie hatte das Bestreben, das Ineinander von Religion einerseits, von Kirche und Dogma

andererseits, die kritische Theologie die Tendenz, die Trennung schärfer zu betonen. Die zwei einflußreichsten Theorien vom Wesen der Religion stehen sich hier entgegen. Schleiermacher hat zum ersten Mal die Aufgabe, die Eigenart der Religion zu begreifen und zu verteidigen, als Lebensaufgabe ergriffen, wie die großen Dichter seiner Zeit, ein Künstler und Theoretiker seiner Kunst in einer Person. In den „Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern" macht er den scharfen Einschnitt zwischen der Religion, als einer ursprünglichen innerlichen, rein individuellen Kraft von unendlicher Lebendigkeit und den Religionssystemen, in denen diese Kraft an Anderes gebunden ist und ihre Ursprünglichkeit verloren hat. In ihrem Kern ein unmittelbares Innewerden des Unendlichen, Gefühl und Anschauung des Universums, kann sie in keinem System einen adäquaten Ausdruck finden, da sie durch die Reflexion sofort zersetzt wird. An den Heroen der Religion allein kann man ihr Wirken sich unmittelbar anschaulich machen.

Die Stärke dieser Theorie lag in der psychologischen Vertiefung in das Wesen der Religion, in der Erkenntnis ihres Ursprungs im unbewußten Teil des Geisteslebens, ihre Schwäche in der zu starken Spannung zwischen der Religion und den aus ihr abgeleiteten Systemen, welche das Verständnis der historischen Religionen, und vor allem des Christentums unmöglich machte.

Dagegen tritt bei Hegel die objektive Religion mit ihren historischen Formen, mit dem reichen intellektuellen und ethischen Inhalt voran, der eine Entwicklung in der ganzen Länge und Breite der Geschichte fordert und ermöglicht. An Stelle des religiösen Gefühls der Gedanke, statt des Dämmerlichtes des Individuallebens die Weite der Geschichte, statt des psychologischen Problems vom Wesen der Religion das Weltproblem. Aber durch die logische Deutung des Einheitstriebes in der Religion kommt diese in die gefährliche Nähe der Philosophie und in der Erkenntnis ihrer Eigenart bleibt Hegel hinter dem letzten Punkt, den Schleiermacher erreicht hat, zurück. Eine großartige Durchführung in der Kirchengeschichte haben diese Gedanken, doch nicht ohne Einwirkung Schleiermacher'scher Einflüsse, bei Ferdinand

Christian Baur gefunden. Bis heute läßt sich in der protestantischen Theologie das Ringen dieser beiden Auffassungsweisen verfolgen.

Sie waren beide ein Werk der Philosophie, aber unter dem Eindruck der christlichen Religion, als der höchsten Stufe in der Religionsgeschichte entstanden boten sie sich zugleich der historischen Theologie als Hilfsmittel dar und ließen eine Abgrenzung der Kirchengeschichte, gegen die allgemeine Religionsgeschichte nicht als unmöglich erscheinen. Schleiermacher hat seine Theologie streng auf den Begriff der Kirche bezogen. Baur hat zwar die Kirchengeschichte in die allgemeine Religionsgeschichte hineingestellt, auch darin ein Bahnbrecher der historischen Auffassung, aber der absolute Charakter des Christentums war auch bei ihm der leitende Gedanke. Die religiöse Idee erreicht ihren Gipfel im Christentum und die ganze Entwicklung des Christentums vollzieht sich in der Entfaltung des Selbstbewußtseins der Kirche. Sodann war Baurs Geschichtsbetrachtung mit Bewußtsein protestantisch und nahm in der Reformation den Standpunkt für die Beurteilung der christlichen Geschichte. Wieder in anderer Weise hat Richard Rothe dasselbe gethan. Durchbrach dessen Unterscheidung der Kirche, als der vorübergehenden, weil spezifisch religiösen Form, und des Staates, als der natürlichen sittlichen und daher endgiltigen Form der christlichen Gemeinschaft, die Wände der Kirche, so stand ihm dafür der übernatürliche Charakter des Christentums um so strenger fest. Vollends in der Einzelarbeit hat sich die ganze historische Theologie, wie es im Wesen der Sache lag, in allen Richtungen an den Begriff der Kirche angeschlossen: sie war und wollte sein — Kirchengeschichtsschreibung.

Heute ist das anders. Seit etwa 20 Jahren hat sich hierin eine Aenderung angebahnt, erst in den letzten Jahren ist sie sichtbar geworden.

Sie hat sich im inneren Zusammenhang mit der veränderten Richtung der wissenschaftlichen Arbeit in den Geisteswissenschaften überhaupt vollzogen. Ueberall sind in diesen die spekulativen Ideen, von denen sie in der ersten Hälfte des Jahrhunderts aus-

gegangen waren, zurückgetreten, die historische entwicklungsgeschichtliche Methode ist strenger durchgeführt worden. Die historische Theologie hat in ihrem Arbeitsgebiet die Abkehr von der Spekulation und die Hinwendung zu empirischen Methoden nicht weniger entschieden vollzogen, als die anderen geschichtlichen Disziplinen. Immer mehr übernahm sie in der Theologie die Führung und die dogmatische Arbeit trat zurück. Noch wirkte zurückhaltend das charaktervolle System Albrecht Ritschl's, das die dogmatische Arbeit im protestantischen Deutschland seit mehr als einem Menschenalter beherrscht, bis heute trotz allen Angriffen in seinem Mittelpunkt noch unüberwunden. Ritschl hat noch ausschließlicher als Schleiermacher, wie alle Theologie, so auch die historische, in den Dienst der Kirche gestellt. Im Gegensatz dazu hat sich die junge religionsgeschichtliche Richtung zum großen Teil herausgearbeitet. Man sagte „religionsgeschichtlich“ und meinte die Abkehr von Ritschl. Es war eine Abwendung von der Beschäftigung mit systematischen Fragen. Mit dem Interesse ging vielfach bald auch das Verständnis und die strenge begriffliche Schulung zurück. Zugleich war es eine Gegenwirkung gegen die von Gewaltthätigkeit nicht freie Art, wie Ritschl die Geschichte zum Zeugnis für sein System benützt hatte. Vielleicht war auch in der Beweisführung für die Wahrheit des Christentums — in Ritschls Schule noch mehr, als bei ihm selbst — infolge der Entfernung von der Philosophie und der strengen Konzentration der Offenbarung in der Person Christi dem Historiker etwas mehr zugemutet, als er gewissenhafter Weise bei kritischer Behandlung der Quellen leisten konnte. Jedenfalls sträubte sich die historische Theologie gegen die unmittelbare Heranziehung zu apologetischen Zwecken, und eine Richtung in ihr, deren Gesichtskreis durch Ritschl's dogmatisches System beherrscht war, und die den Zusammenhang mit der spekulativen Geschichtsauffassung beinahe verloren hatte, gab ihrer Abneigung Ausdruck in der religionsgeschichtlichen Devise.

Aber die junge Richtung steht nicht blos im Verhältnis des Gegensatzes zu Ritschl. Sie war zum Teil aus seiner Schule hervorgegangen. Sie hatte sich von ihm überzeugen lassen, daß

Religion und Welterkennen völlig verschiedenartig seien. Indem sie an seiner Theologie irre wurde, war sie empfänglich für eine Lehre, welche das intellektuelle Moment in jeder Form, jede Theologie als solche in einen scharfen Gegensatz zur Religion stellte. Mit dem Inhalt von Ritschl's Theologie zusammen war ihr die selbständige Aufgabe der Theologie zweifelhaft geworden, da blieb nur — die Religion. Noch auf anderen Linien vollzog sich der Uebergang. Das größte historische Werk, das aus Ritschl's Schule hervorgegangen ist, das Werk, das wie kein zweites den Betrieb der historischen Theologie in den letzten zwei Dezennien bestimmt, Adolf Harnacks Dogmengeschichte hat ihn vermittelt. Hier war die Dogmengeschichte in eine Geschichte der Frömmigkeit hineingestellt, man kann, wiewohl nicht ohne Vorbehalt sagen, beinahe in sie aufgelöst. Was bei Harnack dieser Auflösung noch entgegenwirkt, war der Zusammenhang mit Ritschl's Dogmatik, der gelockert, aber nicht aufgehoben war. Allein dieses Element, das nach rückwärts wies, trat für die Jüngeren zurück. Für sie war die Auflösung desjenigen, was im Dogma überhaupt ein Recht hatte, in die Frömmigkeit, der entscheidende Eindruck. An Stelle der abgeleiteten Größe des Dogmas trat die Religion in den Vordergrund und die Geschichte der christlichen Frömmigkeit, wie sie Harnack in großen Linien angedeutet hatte, erschien als die von ihm selbst geforderte wichtigste Aufgabe der Zukunft.

Zu dieser Aufgabe lockten die Erfolge, welche die junge Wissenschaft der Religionsgeschichte im letzten Menschenalter errungen hatte. Sie war in der ersten Hälfte des Jahrhunderts, in der spekulativen Zeit ausgebildet worden und hat von da aus, besonders von Hegels Religionsphilosophie eine Fülle von Anregungen empfangen. Inzwischen hatte sie im Zusammenhang mit den Fortschritten der Sprachwissenschaft und der Völkerkunde festen historischen Boden gewonnen und zog immer neues Material in den Bereich ihrer kritischen Arbeit. Der weitere Horizont, die zahlreichen Parallelen zu Erscheinungen der christlichen Religionsgeschichte, die Unbefangenheit der rein auf das Thatsächliche gerichteten Forschung, die durch die Vergleichung verschiedener Religionsgebiete verfeinerte Kunst, verwickelte Bewußtseinsvorgänge

und zusammengesetzte historische Gebilde zu analysieren, die Möglichkeit, die Wurzeln christlicher Anschauungen und Gebräuche nach rückwärts weiter zu verfolgen und an den elementaren Stufen den Entwicklungsprozeß religiöser Bildungen sich anschaulich zu machen, das alles wirkte in steigendem Maße auf die Theologie ein. Aber auch Anderes kam dazu. Es war lehrreich, wie in vielen dieser religionsgeschichtlichen Arbeiten, auch da, wo sie sich mit höher entwickelten Religionsformen beschäftigten, die Frage ganz zurücktrat, welche die dogmatische Gewöhnung voranstellt, die Frage, wie weit der religiösen Vorstellung objektive Realität zukommt und dafür die sorgfältige Beobachtung der einzelnen Erscheinungen und Zusammenhänge und ihrer psychologischen Verzweigung alle Kraft in Anspruch nahm. Wie wunderbar hat, um nur an Eines zu erinnern, Renan die Kunst verstanden, sich in die religiösen Gebilde wie ein Gläubiger und in die Mysterien Eingeweihter zu versenken, im Spiel der künstlerischen Phantasie die Lichter aufzufangen, die durch das Dunkel hindurchbrechend von einer höheren Welt Kunde gaben, und sich doch zuletzt jeder Entscheidung über die metaphysische Wirklichkeit des Objektes zu entziehen. Der Impuls, den in der Theologie die eigene lebendige Ueberzeugung der historischen Forschung gegeben hatte, war durch eine mit künstlerischer Gabe ausgebildete ästhetische Empfindung ersetzt und dieses Vermögen, sich der Wahrheit jeder Entwicklungsstufe hinzugeben und sich doch nicht an sie zu binden, schien dem Wesen der historischen Religionen mit ihrer beständigen Bewegung, dem nimmer ruhenden Prozeß der Auflösung und Neubildung, schien dem Wesen der historischen Forschung auf einem Gebiet, das überall eine absolute Größe anstrebt, die Verbindung mit dem Unendlichen, und doch wie alles Historische im Beschränkten und Relativen gefangen bleibt, am besten zu entsprechen. Geistvolle Werke luden ein, diese Verbindung von nüchterner Beobachtung und künstlerischer Darstellung mit einem unaufdringlichen bald ironischen, bald resignierten Agnosticismus, mit ihrem Wechsel zwischen kühler Kritik und warmer Begeisterung selbst für das Fremdartige und Bizarre in den religiösen Erscheinungen auch auf die christliche Religion zu übertragen.

Aber auch materiell wirkte die Religionsgeschichte ein. Vornehmlich an zwei Punkten. Die alttestamentliche Wissenschaft war lange einerseits Offenbarungsgeschichte, andererseits Kritik eines Buches gewesen, sie weitete sich jetzt zu einer israelitischen Religionsgeschichte aus und schlug mit ihrer Fortführung in der Religionsgeschichte des Judentums die Brücke zum Anfang des Christentums hinüber. Nirgends war für die Theologie der Fortschritt, den die religionsgeschichtliche Auffassung mit sich brachte, so überraschend und überzeugend wie hier. Man gewann das Bild einer Volksreligion, die stärker, als es bei anderen Nationen der alten Welt der Fall war, das ganze Leben des Volkes beherrschte und doch selbst aufs engste mit den Interessen des nationalen Daseins verflochten war, einer eigenartigen, kräftigen hoch entwickelten Religion, in der sich doch überall die Fäden aufzeigen ließen, die sie mit anderen Religionen verbanden, eine Religion, aus der sich einzelne Prophetengestalten als Träger einer höheren geläuterten Religiosität erhoben, die Wegweiser für die drei monotheistischen Religionen des Judentums, des Christentums, des Islam, eine Religion, in der sich in charakteristischer Weise eine Entwicklung durch Jahrhunderte hindurch verfolgen ließ, die sich nicht blos auf Einzelheiten der religiösen Vorstellungen, des Kultus, der religiösen Sitte bezog, sondern den religiösen Prozeß selbst in seiner typischen Richtung auf Versittlichung und Vergeistigung der Frömmigkeit, aber auch zuletzt auf Erstarrung in einem Gesetz und auf die Ausartung in einer üppig wuchernden phantastischen Apokalyptik enthüllte.

Gleichzeitig griffen von der andern Seite her die Studien über die Volksreligionen auf dem Gebiet des römischen Reiches stärker ein und auch hier ergeben sich überall neue Ausblicke auf den Zusammenhang zwischen dem alten Christentum und den Religionen, die es antraf, bekämpfte und in sich aufnahm. Meisterwerke, wie Rhode's Psyche, Arbeiten wie die Useners und seiner Schüler, welche in der lehrreichsten Weise einzelne Themata durch die außerchristliche und die christliche Geschichte hindurch verfolgten, wirkten durch neue sachliche Aufschlüsse, vielleicht mehr noch durch die Größe und Freiheit der Auffassung. Daß das

alte Christentum von der Kultur, in die es eintrat, und von den Religionen, die es bekämpfte, sich nicht weniges angeeignet hat, war freilich, zumal den protestantischen Forschern, eine längst geläufige Betrachtung. Allein das Maß, in dem das Christentum in seiner Glaubensphilosophie und seinen Mysterien, in seinen volkstümlichen Anschauungen und Kirchengebräuchen von der Antike beeinflußt ist, erschien weit größer, als man bis dahin angenommen hatte. Immer waren die Epochen der Kirchengeschichtsschreibung durch die Auffassung Konstantins charakterisiert. Jakob Burkhardt's Schilderung der Zeit Konstantins konnte eine Auffassung einführen, die das Christentum des IV. Jahrhunderts als einen Niederschlag des großen, durch Jahrhunderte sich hindurchziehenden Prozesses der Religionsmischung im Reiche erscheinen ließ.

Ein letztes Motiv liegt in inneren Veränderungen, die sich in der Auffassung der Religion selbst vollzogen haben. In einer Unterströmung, die lange nur von Wenigen beachtet wurde, aber in den letzten Jahren immer mehr einen oft stillen aber starken Einfluß ausübt, hat sich ein Religionsbegriff und ein Verständnis des Christentums ausgebildet, das den persönlichen Charakter der Religion scharf betont und alles Institutionelle streng nach dem Wert beweist, den es für das persönliche religiöse Leben des Individuums ist. Die Lösung der religiösen Aufgabe für den Einzelnen ist hier davon abhängig, daß er sich durch die Hilfsmittel des kirchlichen Systems den Ernst der eigenen Verantwortung nicht abschwächen läßt und alle Kraft darauf verwendet, das religiöse Verhältnis in sich unmittelbar und selbständig zu gestalten. Hier war nun das Verhältnis von Religion und Kirche von einem neuen Standpunkt aus aufgefaßt und in einer schonungslosen Kritik alles offiziellen Kirchentums entlud sich der Groll gegen das Christentum der Ueberlieferung, der Gewohnheit, der Phrase. Nicht wissenschaftliche Aufklärung, sondern das Pathos religiöser Leidenschaft trieb hier zum Kampf gegen die Kirche. Der Däne Sören Kierkegaard ist der mächtigste Vertreter dieser Richtung. Ueberall, wo die skandinavischen Schriftsteller das religiöse Problem behandeln, und sie haben es zu einer Zeit aufgenommen, als die meisten deutschen Litteraten nicht ahnten, welche

Abgründe und Rätsel sich hier verbargen — bei Kielland, bei Ibsen, bei Björnson begegnen wir den Spuren dieser Denkweise: Christentum der Persönlichkeit, nicht der Institution! Das lag nun fern ab von den Wegen der theologischen Schulen. Es war und ist kein Schulproblem, sondern ein persönlicher Appell an den Einzelnen, dessen Kraft sich noch lange nicht erschöpft hat, vielmehr in immer neuen Stößen die Kirchen beunruhigt und die Individuen zur Selbständigkeit aufrüttelt. Aber durch allerhand Vermittlungen gewannen solche Gedanken auch in der Theologie immer mehr Kraft und Bedeutung. Ihre theoretische Ausbildung ist nicht gleichmäßig und hier auch nicht das Wichtigste; das Gemeinsame liegt oft mehr in der Stimmung und in der Polemik gegen das Kirchentum und — die Theologie. Denn nicht weniger als die Kirche wird jede theologische Wissenschaft hier zum Problem, nicht weil sie den wissenschaftlichen Ansprüchen nicht genügt, sondern weil sie der Reinheit und Kraft der Religion gefährlich ist, weil sie nicht weniger leicht als die Kirche zum Selbstzweck wird und die Religion verdrängt. Trotzdem sind die Gedanken einer solchen individualistischen Religionsauffassung in einen Bund mit wissenschaftlicher Arbeit getreten. Der Typus dafür war de Lagarde: eine große Gelehrsamkeit auf die Urkunden der Religionsgeschichte gerichtet, keine Religionstheorie, aber durch ihre Anschaulichkeit und Wärme ergreifende Rapsodien über die Religion, das unendliche Wesen der Religion, das keine abgeschlossene Wahrheit duldet, in jedem System stirbt; der Glaube an die Persönlichkeit, die in ihrer Eigentümlichkeit, weil sie göttlich ist, unergründlich ist; die Hoffnung auf große religiöse Umwälzungen, die Frucht eines Pessimismus, der an der Kirche verzweifelt; die Religionswissenschaft der Zukunft noch mehr antiprotestantisch, als antikatholisch. Das alles mit kräftigem Selbstgefühl, oft mit hinreißendem Schwung der Rede, oft bitter und höhnisch vorgetragen. Lagarde blieb nicht allein. Seit den 70er Jahren werden in Deutschland erst vereinzelt und wenig beachtet die Stimmen laut, welche die Christlichkeit der Theologie prüfen und das Bewußtsein für die Schwierigkeiten wecken, die in jeder Verbindung von Christentum und Wissenschaft liegen, ebenso aus dem Wesen

der Wissenschaft wie der Religion entsprungen und jeden Versuch, Glauben und Wissen endgültig zu versöhnen, von vornherein als Illusion erscheinen lassen. Ein Schüler Baur's, einer der angesehensten Arbeiter in der alten Kirchengeschichte, Franz Overbeck, hat diese Gedanken ernst und maßvoll ausgesprochen, als der Streit um Strauß' alten und neuen Glauben die Gemüter bewegte, damals von Wenigen beachtet. Heute liest sich das Büchlein „Ueber die Christlichkeit unserer heutigen Theologie", als wäre es zwanzig Jahre später geschrieben. Was damals originell und kaum verständlich war, beginnt in dem Mund der Jüngeren schon alltägliche Weisheit zu werden: es sind Gedanken, die nur zusammen mit gewissen Imponderabilien wirksam sind. Sobald sie von der Eigenart der Persönlichkeit losgelöst sind, die sie in herbem Kampfe entdeckt hat, sobald sie Schule machen und ins Breite gehen, verlieren sie ihre beste Kraft, einem Gesetz gehorsam, das jene einsamen Gelehrten selbst für andere Erscheinungen aufgestellt haben und das jedenfalls für ihre Gedanken zutrifft.

Aus diesen mancherlei Quellen gespeist ist die moderne Strömung entstanden, die in der Theologie auf Religionsgeschichte hindrängt. Bei großen Unterschieden im einzelnen ist der Grundgedanke derselbe: unbefangene, rein historische Forschung, Verzicht auf dogmatische Wertbeurteilung. Ueberall ist eine Vorstellung von der Religion wirksam, die ihr lebendiges, in der Geschichte sich entfaltendes Wesen erkennen möchte, wie es nicht in den abgeleiteten Systemen in Kirche und Theologie zur Erscheinung kommt, sondern in der Persönlichkeit der großen schöpferischen Geister auf dem Gebiet der Religion; die Religion nicht in der spiritualistischen Verdünnung, wie sie die Theologie gerne vornimmt, sondern in ihrer kräftigen Ursprünglichkeit, mit allen ihren Absonderlichkeiten, mit ihrer elementaren Gewalt und ihrer ungebrochenen Kraft der Phantasie, mit der schroffen Abkehr von Welt und Kultur, die speziell die christliche Religion in den kräftigsten Epochen ihrer Geschichte und ihren reinsten Erscheinungen charakterisiere. Faßt man die Religion so auf, so fällt die Absperrung des christlichen Bezirkes von selbst! Die Religion muß überall nach denselben Methoden erforscht werden, die Theologie,

soweit sie wissenschaftlich ist, ist von religionshistorischen Methoden durchsetzt, die historische Theologie im engeren Sinne mag sich auch künftig noch Kirchengeschichte nennen, thatsächlich ist sie ein Zweig der allgemeinen Religionswissenschaft.

Die Durchführung der Gedanken ist verschieden. Im alten Testament tritt die Analyse der Religion der israelitischen Propheten voran und verbindet sich, wie bei Duhm, mit der Beobachtung des Geheimnisses der Religion, des Verkehrs Gottes mit seinen Erwählten, die in heiligem Dunkel, in der Ekstase ihn schauen. Hier wurde die Religion entdeckt, welche die Theologie bisher den Augen entzogen hatte, weil sie sich selbst an ihre Stelle drängte.

Im Neuen Testament haben Eichhorn, Gunkel, Wrede u. A. der litterar-kritischen Methode, die von den einzelnen Schriften ausgeht, die religionshistorische gegenübergestellt. Statt auf die Untersuchung der Schriften, soll sie auf die Sache, auf die urchristlichen Vorstellungen und Gebräuche gehen, auf den lebendigen Gemeinbesitz an Religion in der ältesten Christenheit, von dem sich erst die Theologie einzelner Männer, wie des Paulus, deutlich abhebt. Hier wird das älteste Christentum in religionsgeschichtlichem Zusammenhang aufgefaßt und in seiner ursprünglichen Lebendigkeit und Beweglichkeit, seiner eschatologischen Richtung, seinem enthusiastischen Charakter mit scharfer Zeichnung der bestimmten historischen Situation zu rekonstruieren versucht. Wenn dabei die religionshistorische Methode das Leitwort war, so sollte das vielfach nichts anderes bedeuten, als einerseits den streng historischen Charakter der Untersuchung, den Verzicht auf jedes systematische Interesse, andererseits das Erfassen des religiösen Lebens in seiner unmittelbaren Realität, welche, so bald man sie nicht abschwächt, von selbst auf den Zusammenhang mit älteren Religionsanschauungen hinweist. Weil sie dogmatisch nicht interessiert und dagegen auf die Thatsache der Religion selbst gerichtet ist, ist die Erforschung des Urchristentums keine theologische Disziplin mehr, sondern ein Stück allgemeiner Religionsgeschichte. Dabei fallen die Schranken des Neuen Testaments und die Grenzen der neutestamentlichen Disziplinen. Nicht das dogmatische

Urteil der Kirche, das diese Schriften kanonisiert hat, kann maßgebend sein, sondern allein die Entstehungszeit. Besonders unermüdlich hat Gustav Krüger den Kampf gegen das Dogma vom Neuen Testament geführt.

Wieder andere, wie Sell und Weinel, haben den umfassenden Gedanken einer christlichen Religionsgeschichte ausgesprochen, die sich über das ganze Gebiet des Christentums erstreckt. Sie wollen auf Kirchengeschichte und Dogmengeschichte nicht verzichten, aber die erste und wichtigste Aufgabe sei eine Geschichte der christlichen Religion selbst, die sich mit dieser, nicht, wie jene, mit den Niederschlägen und Ausgestaltungen der Religion in Institution und Lehre, in Kirche und Theologie, zu beschäftigen hat, die Beurteilung zurückstellend, was diesen Erscheinungen objektiv zu Grunde liegt, dagegen um so schärfer das ursprüngliche Erlebnis selbst beobachtend. Es ist klar, daß dabei aus dem Nebeneinander von christlicher Religionsgeschichte und Kirchengeschichte ein Dilemma wird. Wenn die Religion unmittelbar erfaßt werden kann und Kirche und Dogma nur abgeleitete Größen sind, dann sind Kirchen- und Dogmengeschichte dem Gedanken einer christlichen Religionsgeschichte untergeordnet. Wenn der Anschluß an die allgemeine Religionsgeschichte für das Urchristentum den wissenschaftlichen Charakter verbürgt, so kann und will die übrige Kirchengeschichte doch nicht zurückbleiben. Auch sie verliert ihren theologischen Charakter, auch sie muß auf die dogmatischen Urteile und die kirchlichen Maßstäbe verzichten, die sie inzwischen freilich noch überall anwendet, selbst bei denen, die von unkirchlicher Theologie und untheologischem Christentum sprechen.

Darum: Kirchengeschichte oder christliche Religionsgeschichte?

Es ist nicht meine Aufgabe, über die Erfolge der religionshistorischen Methode auf dem ganzen großen Gebiete, das in Frage kommt, zu urteilen. Das ist auch für die Prinzipienfrage nicht entscheidend. Doch fürchte ich keinen Widerspruch, wenn ich ausspreche, daß neben vielem Problematischen, Unfertigen und Uebertriebenen hier eine Vorwärtsbewegung in der Wissenschaft stattgefunden hat. Es sind Schranken gefallen, die in der That Ueberreste einer veralteten dogmatischen Wertabmessung waren

und wohl nie mehr mit Glück so, wie sie bestanden, erneuert werden können. Die engere Verknüpfung der urchristlichen Geschichte mit der Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion war ein Fortschritt, der schon Früchte gezeitigt hat und weitere verheißt. Nicht weniger, daß eine genauere Verständigung zwischen Philologen und Theologen in der Arbeit an den religiösen Zuständen im römischen Reich vor dem Aufkommen der christlichen Religion und während desselben sich angebahnt hat. Daß zwischen der litterar-kritischen und der real-historischen Arbeit im Neuen Testament nicht das Verhältnis des Gegensatzes, sondern der Ergänzung besteht, wurde sofort mit Recht hervorgehoben. Aber daß das zweite Moment stärker vorantrat, war Gewinn. In die Arbeit im Urchristentum ist ein frischer Zug gekommen. Die Erweiterung des Horizontes durch die Vergleichung mit der religionswissenschaftlichen Arbeit auf anderen Gebieten, die Beachtung religionsgeschichtlicher Zusammenhänge und Parallelen ist gleichfalls ein Fortschritt. Es ist schon heute gewiß, daß das Studium der Religionsgeschichte für die Theologie immer größere Bedeutung gewinnen wird. Wir werden das nicht anders, als mit Freude begrüßen, zumal auf Tübinger Boden, wo diese Verbindung schon länger bestanden hat, wo Baur der erste Theologe war, der, von religionswissenschaftlichen Arbeiten in die Theologie herüberkommend, diesen weiteren Rahmen für die historische Theologie nie aus dem Auge verloren hat, wo als an der ersten und lange einzigen deutschen Hochschule seit Jahrzehnten regelmäßig religionswissenschaftliche Vorlesungen stattfinden. Wenn endlich die Losung der Religionsgeschichte dazu dient, daß wir noch mehr als bisher das christliche Leben in seinen unendlich reichen Ausgestaltungen, in seinen wunderbaren Verzweigungen von der tiefsten Spekulation bis zum leichtesten Gebilde der Phantasie, noch mehr das Walten der Religion in den Persönlichkeiten verstehen lernen, denen sie ihre Geheimnisse anvertraut und ihre Rätsel auf die Seele gelegt hat, so ist das ein Fortschritt der Geschichtsforschung, der auch der praktischen Frömmigkeit zugut kommt. Hier liegt das tiefste Recht der religionsgeschichtlichen Auffassung. Sie hat uns wieder stärker an unsere höchste Aufgabe gemahnt:

die Religion als etwas Lebendiges zu verstehen. Hier ist sie unüberwindlich, hier kann man ihr einfach nur beistimmen.

Darüber sind Theologen einverstanden, die sich, wenn das Dilemma gestellt wird, auf beide Seiten verteilen. Denn mit jener Anerkennung ist über die Methoden im Einzelnen, über die Wege zu diesem Ziel noch nichts entschieden. Die Devise „Religionsgeschichte" schließt hier Forderungen in sich, die aus jenem höchsten Gedanken, die Religion in ihrer Wirklichkeit zu fassen, nicht selbstverständlich folgen. Dieses Ziel war längst aufgestellt, ehe jene junge Richtung auftrat. Es handelt sich um die spezielle Ausbildung von Methoden zur Erreichung dieses Ziels. Ueber die Behandlung der allgemeinen methodologischen Fragen durch jene Richtung ist wohl weniger günstig zu urteilen als über einzelne Arbeiten. Hier gingen zum Teil ungeschieden und ungeklärt Motive durcheinander, die verschiedenen Ursprung haben, aber sich jetzt ineinanderschoben. Die zwei wichtigsten sind die Forderung der strengen Durchführung der historischen Methode und jene Auffassung des Wesens der Religion, die ihre Selbständigkeit gegenüber Theologie und Kirche strenge wahrt. Die Kombination ist nicht zufällig. Der gemeinsame Feind ist die Dogmatik, doch kann man die enge Verbindung nur daraus erklären, daß eine theologische Richtung, an der überlieferten Theologie und dem Kirchenwesen irre geworden, den Ersatz für das, was ihr die Theologie bieten sollte, in der Konstruktion eines Religionsbegriffs suchte, der ihr für die Geschichte Freiheit ließ, ihrem religiösen Empfinden Nahrung gab und wenigstens bescheidene Ansätze zur Entwicklung der unentbehrlichen allgemeinen Maßstäbe bot. Ob man darin ein Ideal sieht oder eine Notlage, ist die Frage. Jedenfalls wurden nicht selten Gedanken als eine Forderung der historischen Methode eingeführt, die es doch nicht sind, sondern einem Religionsbegriff entspringen, der nicht einfach aus der Geschichte entnommen ist und häufig mehr auf Eindrücke gegründet, sich nicht immer klar über sich selbst auszudrücken wußte.

Der Bruch mit der systematischen Theologie war keineswegs nur von günstigen Folgen, größerer Unbefangenheit und Frische

der Auffassung begleitet. Die Prinzipienfrage durchzudenken, darauf kann die Theologie nimmer verzichten und auch die historische Theologie nicht, wenigstens in ihrem Teil daran mitzuarbeiten. Die Versuchung liegt nahe, alle diese schweren grundsätzlichen Fragen zu meiden und sich mit der Einzelarbeit zu begnügen, deren Gebiet sich in unabsehbarer Weite ausdehnt. Von dem politischen Historiker verlangt es mit Recht niemand, daß er zu allen methodologischen und prinzipiellen Erörterungen in der Geschichtswissenschaft Stellung nimmt. Für den historischen Theologen liegt das anders. Der Gegenstand seiner Arbeit verlangt die Fühlung mit der systematischen Wissenschaft, verlangt eine methodische Durchbildung in den Begriffen, die er in seiner Arbeit nicht entbehren kann. Der Verzicht auf Ausbildung in Dogmatik und in Philosophie bedeutet für jeden, der in der Geschichte des Christentums arbeiten soll, trotz den exaktesten historischen Methoden die Gefahr des Dilettantismus. Im Ernst verlangt das ja niemand, aber bei den Erörterungen über jene Fragen sind zum mindesten in den Versuchen, jene Idee einer religionshistorischen Theologie rasch zu popularisieren, einzelne Erscheinungen zu Tage getreten, die man sich nur aus der Scheu vor theologischem Denken erklären kann. Eine Theologie der Stimmung anstatt der Begriffe; der Paradoxie statt der nüchternen Wahrheit; die Kunst, sich für alles zu begeistern, statt der Ueberzeugung, die ein festes Maß der Dinge sucht, weil sie weiß, daß in der Begrenzung, im Grundsatz die Gewähr für die Stetigkeit des Handelns und Erkennens liegt. Ein zwischen Bewunderung und Mißachtung hin- und herschwankendes Urteil ohne die Objektivität, die allein aus der Beschäftigung mit den Problemen selbst kommt, nicht blos mit einem Trümmerstück, das sie in der Vorzeit zurückgelassen. Ferner ist der Gegensatz zu den bisher herrschenden Methoden zum Teil in einer Weise überspannt worden, die weder der Sache selbst, noch der Pflicht des Dankes gegen die ältere Generation entsprach. Was bis jetzt unter der Losung Religionsgeschichte in probehaltiger historischer Arbeit geleistet worden ist, steht zu den Methoden und Ergebnissen der besten vorausgehenden Arbeiten in der historischen Theologie viel-

mehr im Verhältnis der Fortführung als des Gegensatzes.

Wohl ist in der historischen Theologie noch mancher Rest der alten Denkweise zu beseitigen, welche ein Stück der Geschichte äußerlich gegen den Fluß der Veränderung abgrenzt und indem sie einzelne Ereignisse, Einrichtungen und Lehren unmittelbar auf die göttliche Causalität zurückführt, sie dem Zusammenhang der Entwicklung entzieht. Im entscheidenden Punkte, in der Geschichte des ältesten Christentums, ist der Streit noch nicht so ausgefochten, daß man von einer Uebereinstimmung aller wissenschaftlich arbeitenden protestantischen Theologen reden könnte. Allein nach einer neuen Methode braucht man darum nicht zu rufen. Die historische Denkweise, wenn sie einmal anerkannt ist, drängt von selbst dazu, die Konsequenzen zu ziehen, wie sie auch in sich selbst immer wieder die Kraft finden muß, in ihrer Analyse den Ort zu finden, an dem die neuen schaffenden Kräfte der Religion entsprangen, die sich nur noch feststellen, aber nicht mehr weiter zurückführen lassen, die ein letztes Element der geschichtlichen Wirklichkeit sind, zugleich ein Unterpfand einer höheren Wirklichkeit. Die Theologen, welche erst von der Uebernahme der Devise „religionsgeschichtlich" die Einbürgerung historischer Methoden in der Theologie erwarten, finden die Hauptarbeit im Urchristentum durch die historisch-kritische Theologie des XIX. Jahrhunderts schon gethan vor. Um sie zu thun, bedurfte es der harten und auf das Prinzipielle gerichteten Arbeit Baur's und seiner Schule, der Versenkung in die Tiefe des Bewußtseins Jesu und den Geist des apostolischen Zeitalters durch Baur's Nachfolger. Größeres, als in Carl Weizsäckers Werken geschaffen ist, haben die Jüngeren nicht geleistet, nicht einmal versprochen. Diese Werke kommen der Zeitströmung nicht entgegen, die nach „Religionsgeschichte" drängt, aber man darf schon heute sagen: sie werden sie überdauern. Ihre Methode war nicht aus fremdem Gebiet entlehnt, sie ist aus der Sache herausgewachsen, es sind nicht religionswissenschaftliche Werke, es sind Gaben, welche die Theologie der Religionswissenschaft als ihr Eigenes darbringen kann. Sie sind geschrieben in dem Glauben, daß in den Ursprüngen des Christentums neue schöpferische Kräfte in die Mensch-

heit eintreten, die Kräfte, die uns noch heute das Beste geben, was wir haben. Sie konnten nur auf dem Boden einer historischen Theologie wachsen und langsam reifen als eine Frucht der Besonnenheit, der Sammlung des Gemüts, der Vereinigung aller Kraft der Wissenschaft und des Glaubens auf einen großen Gedanken.

Der moderne geschichtswissenschaftliche Betrieb enthält Gefahren für die Theologie: die Zersplitterung in eine Einzelarbeit, die den Zusammenhang mit dem Ganzen verliert, die Hingabe an den Relativismus des historischen Geschehens, der die Bildung einer eigenen Ueberzeugung erschwert und auf die schon gewonnene immer wieder auflösend wirkt. Die Unsicherheit in den Grundbegriffen, die sich aus der immer weiteren Entfernung der Geschichtswissenschaft von der systematischen Begründung erklärt, die sie während der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts in der spekulativen Periode erhalten hat. Das sind Gefahren, mit denen auch andere Gebiete der Geisteswissenschaften zu rechnen haben, aber für die Theologie sind sie besonders empfindlich, denn die klare und methodisch gesicherte Einsicht in das Ganze ist für die richtige Erfassung des Einzelnen hier noch unentbehrlicher, als sonst. Die eigene Ueberzeugung und die Auffassung der Geschichte sind hier straff aufeinander bezogen. Bei einer Trennung beider ist die Lösung der Aufgabe einer Geschichte des Christentums unmöglich. Gegen alle diese Einseitigkeiten hilft der Anschluß an die allgemeine Religionsgeschichte nichts, im Gegenteil, er befördert sie. Der Antrieb, diese Einseitigkeit zu überwinden, ist hier weniger stark, die methodischen Mittel, sich mit ihnen auseinanderzusetzen, sind hier weniger entwickelt, als in der Theologie. Der Anschluß an die allgemeine Religionsgeschichte bedeutet für den Theologen nicht selten nur ein Ausweichen vor den schweren Fragen, denen er nicht ausweichen darf. Jener mystische Religionsbegriff im Sinne de Lagarde's und Duhm's ist nur ein Surrogat für eine verständige Theologie. Die schroffe Ablehnung aller Theologie, als für die Religion gefährlich, führt gewiß auf ein tiefes Problem, aber die durch sie hervorgerufene Stimmung ist eine so schlechte Disposition für das Verständnis der christlichen

Geschichte mit ihren starken intellektuellen Kräften und dem starken Triebe zum Dogma, wie die Verzweiflung an der Kirche für die Geschichte des Kirchentums.

Doch bedeutet jene Forderung nicht viel mehr gerade den Anschluß an die Religionsphilosophie und damit an eine systematische Arbeit an dem Problem, das die Geschichte der Religionen stellt? Bei einem Teil jener Gelehrten gewiß. Insbesondere hat Tröltsch das Zurückgehen auf die Religionsphilosophie des deutschen Idealismus gefordert, wenn auch bei ihm selbst einige Tropfen jenes mystischen Religionsbegriffs nicht fehlen Der Forderung einer engen Verbindung zwischen der historischen Arbeit in der Theologie und der Religionsphilosophie kann nur zugestimmt werden. Dabei ist vorzubehalten, daß die dogmatischen Probleme sich nicht alle in religionsphilosophische verwandeln lassen und daß sich die Wahrheit des Christentums wohl nur im Zusammenhange mit einer Religionsphilosophie begründen läßt, aber im letzten Grunde doch nur im inneren Wesen des Christentums die feste Basis gewinnt. Dagegen sind nicht alle Arbeiter auf dem Gebiete der christlichen Religionsgeschichte darüber klar, daß durch den Verzicht auf eine dogmatische Grundlage der Anschluß an eine Religionsphilosophie um so nötiger wird. Die Forderung, die rein historische Methode durchzuführen, wirkt auch hier verwirrend.

Sodann schließt Duhm's und de Lagarde's Vorstellung von der Religion Voraussetzungen in sich, welche den Anschluß an die allgemeine Religionswissenschaft in dem Sinne, wie sie sonst verstanden wird, zweifelhaft machen. Duhm fordert, daß die Religionsgeschichte nicht die religiösen Vorgänge nur als psychologische Phänomene behandeln, an den Wundern vorübergehen und ihnen den objektiven Wert aberkennen darf. Bernoulli hat diesen Gedanken in seiner „Teilung zwischen einer praktisch-kirchlichen und einer rein wissenschaftlichen Theologie" aufgenommen. Diese letztere ist voraussetzungslose Religionswissenschaft, sie hat nur eine Voraussetzung: den Glauben an das Dasein Gottes. Das ist mit Recht allgemein zurückgewiesen worden. Man zieht aus der Theologie aus, um sich die objektive Wissenschaft zu sichern

und betritt die Schwelle der Religionsgeschichte mit der Forderung, daß das religiöse Verhältnis als ein metaphysisch begründetes gedacht werden müsse. Damit aber tauchen alle die Fragen wieder auf, in welchem Sinne, in welchem Umfange, nach welchem Maßstabe? Der Religionshistoriker wird jene Forderung ablehnen, auch wenn er mit Recht Bedenken trägt, das ganze große Lebensgebiet, mit dem er sich beschäftigt, schlechtweg auf Illusion zurückzuführen. Der Theologe wird sie ablehnen, weil für ihn die Gewißheit, daß ihm in der Religion eine höhere Wirklichkeit erschlossen wird, im letzten Grund nicht auf der Religion im allgemeinen, sondern auf der christlichen Religion im besonderen, im Zusammenhang mit ihrer alttestamentlichen Vorstufe beruht, weil er in ihr die Selbsterschließung Gottes anerkennt. Damit ist nicht gesagt, daß sich nicht auch in den anderen Religionen eine Annäherung und ein Aufstieg zu der christlichen Religion als der höchsten Stufe findet, vielmehr entspringt das gewiß einer richtigen Einsicht in die historische Gesamterscheinung der Religion; aber der Einschnitt bleibt klar und bestimmt und ist schon durch das starke Bewußtsein des Neuen gesichert, das bei allem Zusammenhang mit dem Alten in Jesu selbst hervortritt und das darum nur um so größer ist, weil wohl das Kommen des Gottesreichs, nicht aber die Stiftung der Kirche in seinem Gesichtskreis liegt. Denn in der geistigen Welt bedeutet eine solche Erkenntnis, die einer Geschichte von Jahrhunderten die Richtung und Kraft giebt, schon an sich selbst eine neue Wirklichkeit. So hat denn auch jene religionshistorische Theologie die Gleichberechtigung der Religionen im Prinzip durchaus nicht strenge durchgeführt. Die christliche Religion oder die christlich ausgelegte Religion der Propheten Israels giebt den Maßstab und schließlich schlägt der Glaube an die Ueberordnung der christlichen Religion immer wieder durch. Voraussetzungslosigkeit wird auf diesem Gebiet niemand fordern, aber Klarheit über die Voraussetzungen ist notwendig. Darum ist der Anschluß an die Theologie vorzuziehen, denn er spricht sie aus.

So ist hier die andere Richtung formell konsequenter, welche die Geschichte der christlichen Religion so an die allgemeine Reli-

gionsgeschichte anschließen will, daß die Wahrheit des religiösen Verhältnisses dahin gestellt bleiben soll. Aber die Bedenken sind hier nicht weniger groß. Für den Christen, auch wo er wissenschaftlich arbeitet, läßt sich nicht, wie ein die Objektivität störendes Element, der Glaube ausschalten, daß die Gottesgemeinschaft in seiner Religion real ist und nicht Illusion. Diese Zurückhaltung läßt sich den Ansprüchen der christlichen Religion gegenüber für einen Historiker, der Christ ist, nicht festhalten; diese zwingen zur Parteinahme. Der Bearbeiter muß sich Schritt für Schritt mit dem Anspruch der einzelnen Kirchen und Dogmen auseinandersetzen, welche die richtige Ausprägung und Auslegung eines in einer Offenbarung gegebenen Gehaltes an göttlicher Wahrheit sein wollen, und ebenso mit der Berufung der christlichen Persönlichkeiten auf ihre Erkenntnis Gottes und ihre Erleuchtung durch Gott. Das kann man für Täuschung halten, aber wenn man es bei Seite läßt, fehlt der christlichen Geschichte die innerste treibende Kraft, denn diese Kraft ist nichts anderes, als der Glaube an die Wahrheit und den Weltberuf des Christentums. Man hat alsdann die Geschichte des Christentums entstellt, um sie zu verstehen. Man kann bei einzelnen Offenbarungen, Visionen, Ekstasen innerhalb der Christenheit die Entscheidung suspendieren, obwohl in der neueren Richtung die freundliche Zurückhaltung, die sie hier übt, zum Teil übel angebracht ist, und die kritische Methode ihr gutes Recht hat, die dem Einfluß der Berichterstattung der Nachahmung, der Tradition mehr zutraut. Allein man kann sich nicht der Religionsgeschichte des Christentums im Ganzen und seinen wichtigsten Gestalten gegenüber verhalten, als wäre man so unempfindlich, wie bei der Beobachtung der Religion eines afrikanischen Volkes. Die Ueberzeugung ist ein mächtiges Ding: auch in der Geschichte verlangt sie Gehör; ohne das bleibt die Geschichte der Religion trotz den erborgten Farben, welche die künstlerische Anpassung ihr leiht, tot: Glaube ist nicht eine Begleiterscheinung der Religion, nicht eine Ausdeutung eines ursprünglicheren Erlebens, er ist im Christentum und zumal im protestantischen Christentum der Kern der Religion selbst.

Wie die Zurückhaltung gegenüber der Theologie und den

theologischen Maßstäben, so ist auch die Loslösung einer Geschichte des Christentums von den kirchlichen Gedanken und Interessen in Wirklichkeit nicht durchführbar. Wohl zeigt die Geschichte unserer Disziplin eine immer größere Annäherung an das Ziel der wissenschaftlichen Objektivität und dieser Fortschritt läßt sich auch so auffassen, daß der Forscher zwischen der Religion und Kirche genauer unterscheiden lernt, oder auch so, daß die historische Theologie immer unabhängiger gegenüber den praktischen kirchlichen Interessen des Tages selbständig ihre Wege geht. Daraus entsteht der Schein, als ob die volle Lösung von den kirchlichen Interessen, die Trennung der Theologie als Wissenschaft von der Kirche, das Ziel wäre. Allein so bald man dieses Ziel deutlich bezeichnet, wird klar, daß damit die Theologie vielmehr in ihrer Eigenart aufgehoben wäre, die darin besteht, daß sie das wissenschaftliche Selbstbewußtsein von dem in der christlichen Gemeinschaft zu einer Zeit vorhandenen religiösen und sittlichen Gut, die Selbstbesinnung der Christenheit über ihre Vergangenheit darstellt. Die Geschichte unserer Disziplin zeigt vielmehr, daß mit jener ersten Tendenz immer eine zweite verbunden ist, die sie an der Kirche festhält. Auf allen Stufen ist die Ausbildung der Kirchengeschichte nicht allein durch die wissenschaftlichen Methoden bestimmt, sondern zugleich durch die praktischen Impulse, die sie aus der christlichen Gemeinschaft erhält. Für vergangene Zeiten ist das unbestritten. Aber auch die religionsgeschichtliche Richtung macht hier keine Ausnahme. In dem Streben nach einer religionsgeschichtlichen Theologie spiegelt sich der Kampf zwischen Wissenschaft und Kirchentum ab, der die evangelische Kirche in der Gegenwart bewegt. Dabei handelt es sich im tiefsten Grunde doch nicht um größere Freiheit für das einzelne Individuum, sondern um die Hoffnung auf eine höhere und christlichere Gestaltung der christlichen Gemeinschaft selbst. Wenn sich darum jene Richtung der Theologie von der Kirche lossagt, so ist das aus der großen Spannung erklärlich; wenn sie dagegen ihr Interesse als das der reinen objektiven Wissenschaft bezeichnet, so verkennt sie sich selbst und den praktischen Ursprung ihrer kräftigsten Impulse. Die historische Theologie hat stets etwas anderes bedeuten wollen, als

die uninteressierte Erforschung eines Teiles der großen historischen Gesamterscheinung — Religion. Sie hat das Christentum in der Geschichte begreifen wollen und damit der Kirche, nicht im kleinen, beschränkten Sinne, sondern im Sinne der christlichen Gemeinschaft einen Dienst leisten wollen. Diesem Dienst darf sich die historische Theologie weniger, als je, entziehen. Wem dabei der Titel Religion für Theologie die Spannung zwischen Wissenschaft und Kirche erträglicher macht, dem soll er unbestritten bleiben. Aber soweit nicht der phantastische Gedanke einer neuen Religion das Ziel bildet, wird es dabei bleiben, daß auch unsere historische Arbeit im Sinne der christlichen Religionsgeschichte und wie diese, recht verstanden, überall die einzelne Persönlichkeit in den Dienst der Gemeinschaft stellt, im Sinne der christlichen Glaubensgemeinschaft. Von hier aus erhält die deutliche Unterscheidung zwischen Religion und Kirche in der Anwendung auf die Geschichte ihr höchstes Recht. Sie dient an ihrem Teil mit historischen Mitteln der Loslösung der Religion von veralteten Formen, der Erneuerung ihrer lebendigen Kraft. Aber auch die Grenze in der Anwendung auf die Geschichte wird deutlich. Zwar kommt diese der Scheidung vielfach entgegen. Aber wir würden uns das Verständnis großer Teile der christlichen Vergangenheit, ja zuletzt der ganzen christlichen Geschichte wieder verschließen, wollten wir sie von diesem einen Gedanken aus deuten, den uns die Gegenwart und ein praktisches Interesse besonders wichtig macht. Es giebt in der christlichen Geschichte lange Strecken, die die lebendige Religion der einzelnen Persönlichkeit und der christlichen Gemeinschaft nicht in Auflehnung, sondern in Harmonie mit der kirchlichen Ordnung und dem dogmatischen System zeigen. Wir dürfen nicht durch einen kritischen Gesichtspunkt uns das Verständnis für die produktive Kraft der christlichen Religion abschneiden, der Kirche und Dogma ihr Dasein verdanken, sonst heben wir die wissenschaftlichen Bedingungen auf, unter denen allein eine Geschichte des Christentums möglich ist.

Ein Blick auf die besonderen Gegensätze, die sich in dem Dilemma Kirchengeschichte oder christliche Religionsgeschichte gegenüber stehen, bestätigt das.

Wo die christliche Religion als der eigentliche und erste Gegenstand einer Darstellung des Christentums neben oder an Stelle der Kirchen- und Dogmengeschichte gefordert worden ist, da ist meist auf bisher vernachlässigte Gebiete, auf zurückgestellte Aufgaben mit Recht aufmerksam gemacht worden und auch das letzte Ziel, das Verständis der religiösen Kraft des Christentums in der christlichen Geschichte richtig gestellt worden, aber man hat sich über die Mittel getäuscht, mit denen sich historische Aufgaben allein lösen lassen und indem man die unentbehrliche Hilfe verschmäht, die sich dem Historiker in der objektiven Selbstdarstellung des Christentums in großen geschichtlichen Formen, in Lehre und Institution, in der Kirche darbietet, hat man gemeint, unmittelbar nach dem Ziel greifen zu können: Geschichte der christlichen Religion. Da blieb freilich nur das Doppelte, das man entweder überhaupt aus der Geschichte in die Psychologie hinübertritt, oder daß man das Wesen der christlichen Religion aus Erscheinungen konstruiert, in denen ihr geschichtliches, eigentümliches Wesen nicht, oder nicht deutlich hervortritt. Man hat nicht selten den Begriff der Religion, der sich aus der psychologischen Analyse ergiebt und sie als eine selbständige Kraft der menschlichen Seele nachweist, mit dem historischen Begriff verwechselt: weil eine Erscheinung sich als religiöse giebt, in ihr einen Ausdruck der Selbständigkeit und Eigenart der Religion im psychologischen Sinne gesehen, während sie vielleicht bloß Unselbständigkeit, Nachbildung oder bloßes Erzeugnis einer Krankheit war. Man hat sich durch die Unterscheidung von Religion und Sittlichkeit, die in der psychologischen Analyse notwendig war, verleiten lassen, den engen Zusammenhang zwischen beiden in der christlichen Religionsgeschichte zu verkennen und doch ist die Geschichte des Christentums nicht weniger die Geschichte eines Systems sittlicher Gedanken und Kräfte, als die Geschichte einer Religion.

Ein im Grund psychologisch, nicht historisch gerichteter Religionsbegriff wurde in jener Richtung häufig der Forderung einer christlichen Religionsgeschichte zu Grunde gelegt. Schleiermachers Reden in ihrer ersten Ausgabe enthalten nach dieser Seite hin das ganze Programm der religionshistorischen Richtung unter den

Theologen. Hier haben wir die Ursprünglichkeit der Religion im Individuum, die Spannung gegen die religiösen Systeme, gegen Kirche und Theologie. Daß Schleiermacher das schon hier nicht streng durchgeführt hat, weil er, wie alle spekulativen Theologen und Philosophen, in der Erscheinung doch zuletzt wieder das notwendige Kleid der Idee und im System einen abgeleiteten, aber unentbehrlichen Ausdruck der Religion sah, daß er später diese Gedanken beträchtlich milderte, je mehr er in die Aufgaben einer christlichen Theologie hineinwuchs, macht keinen Unterschied. Dagegen erinnert uns Schleiermachers Name an den großen Zusammenhang, in dem dieser Religionsbegriff aufzufassen ist. Es ist der Pietismus, in dem er seinen Ursprung genommen hat. Von hier aus hat Schleiermacher den starken Impuls erhalten. Anklänge an den Pietismus finden wir überall, wo jener Religionsbegriff in der religionshistorischen Schule hervortritt, oft mehr als Anklänge. Wir erinnern uns, wie sich in der Romantik pietistische Frömmigkeit und eine lebendige Auffassung der Geschichte verbunden haben, wir verstehen den romantischen Hauch, der sich über de Lagarde's Schriften breitet, wir verstehen die Zusammenhänge, in welche Duhms theologisch so unbefriedigende und religiös so ergreifende Aussprachen gehören. Nicht unrichtig hat sich Weinel auf Gottfried Arnold und Neander, als auf seine Patrone berufen. Was in der individualistischen Bewegung unserer Zeit sich gegen die Kirche und gegen die Theologie gewendet hat, war ja zum großen Teil nicht der Trotz der modernen Wissenschaft, sondern meist viel mehr der Ausdruck einer pietistischen Frömmigkeit. Daß diese sich mit den fortgeschrittensten Methoden der Wissenschaft gerne gegen das theologische Schulsystem und das kirchliche Institut verbündet, ist nicht zum erstenmal der Fall. Gottfried Arnold war zugleich ein Vorkämpfer für Aufklärungsgedanken. Daraus ist auch zu erklären, warum innerhalb der konservativen Theologie sich wohl die dogmatische Orthodoxie entschieden gegen die religionsgeschichtliche Theologie wendet, dagegen der Pietismus eine gewisse Sympathie mit ihr spürt.

Dadurch wird das psychologische Problem, das die junge religionswissenschaftliche Richtung bietet, deutlicher. Daher der

starke Antrieb, das unmittelbare religiöse Leben in der Geschichte des Christentums zu suchen, daher die großen Unterschiede: ernste Männer, denen man ungern widerspricht, weil man fühlt, sie suchen in der Geschichte des Christentums nichts als die Religion, in der ihre Seele lebt, alles andere ist ihnen gleichgültig; aber auch einzelne Mitläufer, denen ein unbestimmtes Etwas von Religion lieber ist, als Theologie, die systematische Arbeit verlangt. Nicht bei allen jenen Forschern läßt sich dieser Hintergrund einer bestimmten Auffassung der Religion beobachten. Manche wollen mit Religionsgeschichte nichts sagen, als ungestörte historische Arbeit; aber ohne den Rückhalt, den sie in dieser Vorstellung von der Religion hat, ist die ganze Richtung nicht zu verstehen. Daher die Neigung, die Selbständigkeit der Religion so hoch, ja zu hoch anzuspannen, die Abneigung gegen das Eingehen der Religion in die Welt und die Kultur, das nicht selten hervortretende Mißtrauen gegen die Reformation, welche die Religion an die Welt ausgeliefert habe, daher die stille Neigung dieser Richtung für die Mystiker und Enthusiasten, für die Visionäre und Schwärmer, für alle, die von den großen Kirchen und ihren Theologen in den Hintergrund gestellt worden sind, aber auch die Abneigung, die geistige Macht der kirchlichen Gedanken und der dogmatischen Systeme in der Geschichte voll anzuerkennen, daher der Ausdruck in der Stimmung, nicht in Begriffen, daher die Gleichgiltigkeit gegen die Theologie und die Vorliebe für den stimmungsmäßigen Ausdruck der Gedanken.

Nach dieser Seite hin weist das Dilemma „Kirchengeschichte oder Religionsgeschichte" auf einen uralten Gegensatz innerhalb des Christentums hin. Denn zu allen Zeiten ringen miteinander eine dogmatische und eine mystische Richtung, eine Richtung, die auf Ausgestaltung der Religion in Kirche und Theologie drängt, damit sie klar, wirkungsvoll werde, oder weil sie nur so wirklich ist, und eine Richtung, die jede Vermittlung aufzuheben versucht, weil diese das Innerste der Religion gefährde, das allein Gott und die Seele angeht.

Mit dem Hinweis auf diesen Zusammenhang mit einer mystisch-pietistischen Auffassung der Religion soll kein Tadel ausgesprochen

sein. Hängt doch das Beste, was wir von lebendiger Religion im Protestantismus haben, zum großen Teil mit dem Pietismus zusammen. Wir können seine Einwirkung nicht entbehren, wenn wir in der christlichen Geschichte die lebendige, unaufhörlich sich erneuernde, unendlich mannigfaltige Frömmigkeit verstehen wollen. Es sind auch wirklich von jener Seite Beiträge dazu gegeben worden, die Niemand missen möchte, noch weniger auf den Gedanken selbst verzichten, in der Geschichte der christlichen Religion immer wieder die Religion zu finden, in tausend Brechungen den Strahl eines Lichtes, das nicht von dieser Erde stammt. Aber segensreich ist der Pietismus doch nur da gewesen, wo er sich der Kirche nicht entgegengestellt hat, sondern sich mit ihr verbündet, wo er religiöse Aufgaben übernommen hat, die Kulturarbeit waren. Und daß mit dem Anspruch auf objektiv geschichtliche Methode vorsichtiger umzugehen ist, wo so starke subjektive Stimmungen ins Spiel kommen, ist kein unbilliges Verlangen. Die Gründe aber, die gegen die einseitige Ausbildung der pietistischen Frömmigkeit nach der subjektiven Seite hin immer wieder ins Feld geführt worden sind, das Recht der theologischen Arbeit, die Selbständigkeit der theologischen Aufgabe, sind auch zum großen Teil der neuen Richtung gegenüber berechtigt. Für unser Gebiet bleibt lehrreich, was Hegel gegen Schleiermacher ausgesprochen hat, was Baur gegen Arnold und Neander einwendet. Wir würden das Beste, was wir Baur verdanken, aufgeben, wenn wir einer religionshistorischen Theologie recht geben würden, die das Wesen der Religion so stark von der objektiven Seite auf die subjektive, von der Geschichte auf das Individuum hinüberrückt. Das Studium seiner Werke ist für einen jungen historischen Theologen wichtiger, als das vieler Monographien aus der allgemeinen Religionsgeschichte. Wir wollen über dem Guten, das uns andere Wissenschaften freundlich darbieten, nicht das Beste vergessen, was wir selbst haben.

Sodann ist die Darstellung des persönlichen Lebens wiederum nicht der Hauptzweck der Geschichte. Alle ihre Methoden sind auf die Voraussetzung der Kontinuität der menschlichen Geschichte, auf die enge Verflechtung des Einzeldaseins mit der Gesellschaft auf-

gebaut. Darum ist auch der Gedanke, daß die Religion ursprünglich etwas rein Innerliches sei, dagegen in den großen Systemen, in Dogma, Verfassung, Kultus, schon abgeleitet, für die Geschichte falsch. Es ist richtig, daß wie die Wurzel, so auch die Zweckbestimmung der Religion in der Persönlichkeit liegt. Aber in der Anwendung auf die Geschichte ist das Schema: „ursprünglich — abgeleitet“ irreführend. Sie zeigt den religiösen Prozeß ausnahmslos, wo wir ihn beobachten können, als ein Aufeinanderwirken zwischen Frömmigkeit und religiösem System, zwischen Religion im objektiven und im subjektiven Sinn. Für den Begriff von Wirklichkeit, den die Geschichte anwendet, existiert die Religion nicht bloß im Innerlichen einzelner Personen, sondern in den Lehren und Ceremonien, in den Verfassungsformen und Kultformen, in denen sich ihr Wesen ausprägt. Nie entsteht Religion, so weit wir sehen, spontan, sondern bereits schon an vorausgehender Religion.

Aber auch die Bevorzugung elementarer Aeußerungen der Religion, die sich im Begriff der christlichen Religionsgeschichte manchmal ausdrückt, ist ein Irrweg. Daß hier viel zu arbeiten ist, ist richtig, hat aber seinen guten Grund. Die Geschichte muß von den Zeugnissen ausgehen, in denen eine Zeit sich selbst ausgesprochen hat. Es werden die klarsten, stärksten Gedanken sein, die auf dem Gebiet der Religion sich zu bestimmten Lehren, zu festen Ordnungen, zu geschichtsbildenden Handlungen herausgestellt haben, die Willensbestimmungen, die sich über das bloße Phantasieleben in das halbbewußte Streben und Hoffen hinaufgearbeitet haben zu einer wahrhaft geschichtlichen Existenz. So sind es nicht die naturhaften Formen der Frömmigkeit, auch nicht die auffallendsten Erscheinungen der Religion, sondern immer wieder die großen objektiven Systeme, Kirche und Dogma, von denen der Forscher auszugehen hat.

Zu ihrem Verständnis genügt nur ein Religionsbegriff, der die gemeinschaftstiftende und lehrbildende Kraft der Religion, ihre sittliche Aktivität in voller Deutlichkeit zur Geltung kommen läßt, der auch in der Lehrbildung den Impuls in die Religion selbst, nicht erst in das Zusammentreffen der Religion und Wissenschaft

verlegt, ein Resultat der Dogmengeschichte nicht bloß für die Frömmigkeit, sondern auch für die Dogmatik und Religionsphilosophie anerkennt.

Darum, glaube ich, hat der Titel „Kirchengeschichte" noch immer gewisse Vorzüge. Er erinnert, daß wir das Höchste in der Geschichte nur als ein Letztes finden, als eine Kraft im Einzelnen. Er nötigt, schon dadurch, daß wir den Titel nicht auf die Entstehung unserer Religion ausdehnen können, die er vielmehr voraussetzt, zur Unterscheidung von Religion und Kirche. Er mahnt daran, daß die ganze Erscheinung des Christentums zuletzt ein einheitliches geschichtliches Wesen ist, und weist auf den starken Zug, den alle christliche Erscheinungen haben, hin: daß sie auf den Ursprung des Christentums zurückweisen. Er hebt gegenüber der Selbstentfremdung das Streben der Selbstunterscheidung von allem Außerchristlichen als die Haupttendenz des christlichen Prinzips hervor. Er bietet der Geschichte die Gliederung in Perioden, die sachliche in Funktionen der Kirche. Er leitet an, die Selbständigkeit der Religion richtig zu umgrenzen durch die Rücksicht auf die Zusammenhänge mit Staat, Wissenschaft, Kunst und den anderen Kultursystemen. Er mahnt, das Wertvollste in der Religion nicht im Auffallendsten zu suchen, sondern in dem, das der religiösen Gemeinschaft Kraft und Bestand giebt; er erinnert, daß die Geschichte des Christentums nicht bloß ein äußerer Prozeß ist, sondern ein sich immer mehr klärendes Selbstbewußtsein der Kirche von ihrem Wesen darstellt. Der Begriff „Christliche Religionsgeschichte" weist nach anderer Richtung hin und begünstigt eine Einseitigkeit, welcher sich die Zeit ohnedem aus anderen Gründen zuneigt.

Man kann ja wohl versuchen, eine Geschichte des Christentums zu schreiben, und alle religiösen und sittlichen Einwirkungen, die von Christus aus auf das Leben der Völker und der Einzelnen, auf Religion und Kultur, auf Gesellschaft und Kunst ausgegangen sind, zu schildern. Man würde dabei aber sofort auf die Thatsache stoßen, daß diese Einwirkung sich nicht formlos vollzogen, sondern ganz überwiegend in selbstgeschaffenen Formen, die wir „Kirche" nennen. Nicht ausnahmslos. Die Wirkung des Christentums ist nicht an die Kirche gebunden, sie reicht darüber hin-

aus. Aber geschichtlich erfassen können wir sie, wo es sich um den Zusammenhang und das Ganze handelt, nur in dieser Form. Vor 12 Jahren hat Dietrich Schäfer an dieser Stelle das Problem behandelt, was das eigentliche Arbeitsgebiet der Geschichte sei. Ist die Kultur oder ist der Staat der beherrschende Gegenstand für die Historiker? Schäfer hat sich hier für das letztere entschieden. Ich glaube, mit Recht. Nicht als ob nicht der weitere Kreis für den Historiker große Bedeutung hätte, aber die engere Umgrenzung ergiebt einen klaren Mittelpunkt und ermöglicht eine deutliche Zurückbeziehung der historischen Arbeit. So ist auch für den Kirchenhistoriker das ganze Gebiet der Geschichte, in dem das Christentum sich ausbreitet, von Bedeutung, aber der wissenschaftliche Charakter unserer Arbeit wird am besten durch die deutliche Beziehung auf die Kirche gewahrt, in der die christliche Religion ihre historische Gestalt besitzt. Was darüber hinausliegt, wird doch zu deutlicher Einsicht nur durch die Beziehung auf die Kirche und ihre einzelnen Funktionen gebracht. Daß die Kirche im Protestantismus seit dem 18. Jahrh. nicht mehr in dem Maß, wie bis dahin, die wichtigsten Kräfte der christlichen Religion und Sittlichkeit zusammenfaßt, hebt das nicht auf. Auch bei der breiteren und unmittelbareren Einwirkung des Christentums auf eine selbständige weltliche Kultur bleibt die religiöse Gemeinschaft und der Versuch, das christliche Bewußtsein in Lehre und Geschichte auszusprechen, der Mittelpunkt in der historischen Existenz des Christentums.

Mit alledem ist freilich Eines vorausgesetzt: daß der Standpunkt, von dem aus die Geschichte des Christentums betrachtet wird, innerhalb des Christentums selbst liegt. Damit soll dogmatisch und kirchlich keine andere Grenze gezogen sein, als die, welche in der Sache liegt: daß der einzelne sich der inneren und der geschichtlichen Verbindung, in der er mit der historischen Erscheinung des Christentums steht, bewußt ist. Das wird unvermeidlich auf seine Darstellung der Geschichte stark einwirken. Falsche Beobachtungen und Schlüsse können daraus folgen. Aber er wird auch deutlicher sehen lernen, worauf es ankommt. Es läßt sich in den historischen Wissenschaften nicht vermeiden, daß

das subjektive Interesse an den Erscheinungen das Urteil beeinflußt, und doch ist ohne jenes Geschichtsforschung nicht denkbar. Das ist ein ewiges Problem und darum ist jede höhere historische Aufgabe immer nur in Annäherung zu lösen, niemals mit der Sicherheit, mit welcher auf naturwissenschaftlichem Gebiet Resultate erzielt werden. Für den historischen Theologen sind die Arbeitsbedingungen noch beträchtlich schwieriger, als in anderen Gebieten der Geschichte. Die Resultate sind noch stärker subjektiv bedingt. Aber eine andere Lösung läßt sich nicht erzwingen, als in der Geschichte überhaupt. Die Gewähr für die richtige Auffassung der Thatsachen wird hier wie dort nicht allein in der Methode liegen, sondern in dem Charakter des Forschers, der bereit ist, von der Geschichte zu lernen. Dieses ethische Moment bleibt unentbehrlich, ob man die Kirchengeschichte als Kirchengeschichte oder als christliche Religionsgeschichte betreibt. Aus den Vorstellungen, die jemand sich vom Wesen der Religion macht, können, je lebendiger sie in ihm und je wertvoller sie für ihn sind, so gut historische Täuschungen entstehen, wie für den Theologen aus seinen theologischen Voraussetzungen. Der Rückzug von den bestimmteren Voraussetzungen, die mit christlicher Theologie verbunden sind, auf die unbestimmteren, die im Ausdruck „Christliche Religionsgeschichte" liegen, schafft auf der einen Seite günstigere Bedingungen durch den weiteren Horizont, die Möglichkeit, durch Parallelen aus anderen Religionen die Vorurteile zu entfernen, durch Zurückdrängung der Fehlerquellen, die sich aus einer rasch auf den Beweis für die Wahrheit des Christentums lossteuernden Geschichtsbetrachtung ergibt. Aber auf der anderen Seite können die unbestimmteren Begriffe je nachdem die Auffassung des Objektes, das ein bestimmtes ist, wieder erschweren und unter dem Titel „Religionsgeschichte" sich Interessen verbergen, die speziell der christlichen Ueberzeugung und dem theologischen Interesse entspringen. Die Entscheidung liegt für den einzelnen darin, ob er die eigentümliche Art und Kraft des Christentums so hoch einschätzt, daß er sich nicht bloß in der Religion im Allgemeinen, sondern im Christentum als einer geschichtlichen Größe heimisch weiß, daß es ihm in seinem Ursprung eine neue

Macht ist, in seinem Wesen seinen einzelnen Veränderungen überlegen. Diese Ueberzeugung muß und soll auf seine Betrachtung des Christentums einwirken. Sie muß es, aus psychologischen Gründen; sie soll es, weil eine Ueberzeugung, die sich nicht in einer sie so tief berührenden Arbeit Ausdruck schafft, keine Kraft hätte. Er wird darum das Christentum trotzdem in seiner historischen Bedingtheit zu erkennen suchen, aber sein letztes Interesse wird doch sein, seine Mächtigkeit und Eigenart in der Weltgeschichte zu erkennen. Und im letzten Grund möchte auch er durch die Betrachtung der Geschichte seine Ueberzeugung stärken, und seinen Beitrag zum Verständnis des Christentums und darum zum Beweis seiner Wahrheit leisten — nicht im Sinn einer zu kurz geratenen Apologetik, welche die Probleme möglichst rasch beseitigt, um wieder Ruhe zu haben, sondern in dem großen wissenschaftlichen Stil, in dem das unbedingte Vertrauen auf die Macht der Wahrheit der einzig würdige Ausdruck der Pietät gegen die eigene Religion ist.

So bindet die wissenschaftliche Arbeit an der Religion Wissenschaft und christliche Ueberzeugung immer wieder zusammen. Man mag sagen: Die Theologie ist unmöglich, weil die Religion unendliches Leben ist und ewig in die Zukunft schaut und vorwärts schreitet. Aber die Religion ist noch etwas anderes: sie ist Ueberzeugung. Im Christentum ist ihre Kraft des Beharrens ungeheuer groß und ihr Auge blickt nach einer vergangenen Zeit zurück und will hier nicht Täuschung, sondern Wahrheit sehen. Darum ist die Theologie unzerstörbar, so ewig, wie die Religion, unsere geschichtliche Religion selbst.

Darum glaube ich, hat die historische Theologie ein gutes Recht, wenn sie trotz der ausgebreiteten Gemeinschaft mit der Religionsgeschichte in Methode und Arbeitsgebiet nicht in ihr aufgeht, sondern Theologie bleibt.

Hochansehnliche Versammlung!

Ein Zweig der Wissenschaft beweist seinen Anspruch auf wissenschaftlichen Charakter dadurch, daß er Resultate und daß er Probleme hat. Ihre Resultate kann die historische Theologie beim Rückblick auf das vergangene Jahrhundert ohne Furcht

einem gerechten Urteil unterwerfen. Davon war heute nicht zu reden. Daß sie Probleme hat, giebt ihr ein Recht, auch in der Zukunft an der gemeinsamen Arbeit der Wissenschaft an ihrer Stelle mitzuarbeiten. Sie wird diesen Problemen gerecht werden nicht im Bruch mit ihrer eigenen Vergangenheit, sondern im dankbaren Anschluß an sie.

Mehr als für andere Wissenschaften entscheidet für uns nicht bloß die Sache, sondern der Mann. Stärker als andere bindet uns darum der Dank an unsere Lehrer. Sie wissen, ohne daß ich es sage, wessen Bild mir heute vor der Seele steht. Es steht auch Ihnen vor der Seele, an dieser Stätte, an der wir so manchesmal seinen Worten lauschten. In dem Arbeitsfeld, von dem ich heute spreche, giebt es eine höchste Aufgabe, weit wichtiger, weit zarter, als alle anderen: das Werden unseres Glaubens: die evangelische Geschichte, das apostolische Zeitalter. Dazu gehört die ganze Klarheit und Festigkeit einer lange geübten Wissenschaft. Es gehört noch etwas Höheres dazu. Das ist selten verbunden. In ihm war es da. Wir wollen das Gedächtnis an ihn in Dankbarkeit wahren, das Andenken an einen Theologen.

Kirchliche und unkirchliche Theologie[1]).

Von

Fr. Traub,

Professor am ev. theolog. Seminar Schönthal.

I.

Als vor nunmehr zwölf Jahren Gottschick in seinem Buch über „die Kirchlichkeit der s. g. kirchlichen Theologie" die Frage aufwarf, ob die Theologie eines Hofmann, Luthardt und Frank, oder diejenige von Ritschl mit größerem Recht das Prädikat der Kirchlichkeit für sich in Anspruch nehmen dürfe, konnte er es als eine beiderseits anerkannte Voraussetzung betrachten, daß die Theologie eine kirchliche Aufgabe zu erfüllen habe. Es kennzeichnet den ganzen Wandel der Anschauungen und Stimmungen, der in kurzer Frist sich vollzogen hat, daß inzwischen die Berechtigung jener Voraussetzung in Zweifel gezogen und ihr die Parole einer unkirchlichen Theologie entgegengestellt worden ist. Denn nicht bloß Ritschl und seinen „kirchlichen" Gegnern war jene Ueberzeugung gemeinsam; sie war, verschwindende Ausnahmen abgerechnet, überhaupt das Gemeingut der protestantischen Theologie. Was der Urheber der modernen Theologie am Anfang des neunzehnten Jahrhunderts als Aufgabe der theologischen Wissenschaft festgestellt hat, das ist für die gesamte Theologie des Jahrhunderts in

1) Vortrag, am 15. Okt. 1902 gehalten auf dem Plochinger theol. Kranz.

allen ihren Richtungen maßgebend geblieben. Schleiermachers berühmte Definition lautet: „Die Theologie ist eine positive Wissenschaft, deren Teile zu einem Ganzen nur verbunden sind durch ihre gemeinsame Beziehung auf eine bestimmte Glaubensweise, d. h. eine bestimmte Gestaltung des Gottesbewußtseins; die der christlichen also durch die Beziehung auf das Christentum." [1]) „Die Theologie eignet nicht allen, welche und sofern sie zu einer bestimmten Kirche gehören, sondern nur dann und sofern sie an der Kirchenleitung Teil haben." [2]) „Die christliche Theologie ist sonach der Inbegriff derjenigen wissenschaftlichen Kenntnisse und Kunstregeln, ohne deren Besitz und Gebrauch eine zusammenstimmende Leitung der christlichen Kirche d. h. ein christliches Kirchenregiment nicht möglich ist." [3]) Was uns heute an dieser Begriffsbestimmung befremdlich klingt, sind die Ausdrücke „Kirchenleitung" und „Kirchenregiment", weil dieselben durch ihren juristischen Klang den Schein erwecken, als sollte die wissenschaftliche Forschung von vornherein irgend einer juristisch fixierten Norm unterstellt werden. Sie sind aber von Schleiermacher nicht so gemeint. Er denkt dabei an rein geistlige Funktionen und erklärt ausdrücklich, daß die Idee des Kirchenfürsten, die er als zusammenfassenden Ausdruck für die Aufgaben der Kirchenleitung geprägt hat, nicht im mindesten die Erinnerung an ein amtliches Verhältnis in sich schließen solle. Bedenken erweckt ferner die durch Schleiermachers Formel hervorgerufene Vorstellung, als ob die „wissenschaftlichen Kenntnisse und Kunstregeln" zunächst auf außertheologischem Gebiet gewonnen würden und erst nachträglich durch die Beziehung zur Kirchenleitung theologischen Charakter annähmen. Anfechtbar erscheint endlich die Bezeichnung der Theologie als einer positiven Wissenschaft. Nicht zwar an sich, weil ohne Zweifel die Theologie eine positive Wissenschaft ist, wohl aber, weil Schleiermacher von der positiven Theologie noch eine „spekulative Wissenschaft" unterscheidet, die sich gleichfalls auf den Gott

1) Kurze Darstellung des theologischen Studiums. § 1

2) A. a. O. § 3.

3) A. a. O. § 5.

unseres Gottesbewußtseins beziehen soll.[1]) Wenn die positive Theologie auf einem solchen Hintergrund sich abhebt, so entsteht der Schein einer doppelten Wahrheit und die positive oder kirchliche Theologie ist in eine Beleuchtung gerückt, als wäre das Entscheidende in ihr nicht die Wahrheit, sondern die praktische Brauchbarkeit. Aber diese Unvollkommenheiten der Ausführung heben den entscheidenden Grundgedanken nicht auf, der in Schleiermachers Definition zum Ausdruck kommt. Dieser aber ist es vor allem gewesen, der in der Theologie des 19. Jahrhunderts nachgewirkt hat.

Dies gilt zunächst von derjenigen Gruppe von Theologen, die sich im spezifischen Sinne als Träger des Schleiermacher'schen Geistes fühlten und die man unter dem Gesamttitel der Vermittlungstheologie zusammenfaßt. Ihre hervorragendsten Vertreter sind K. J. Nitzsch, J. Müller, Martensen, Dorner, A. Schweitzer und der freilich eine ganz eigenartige Stellung einnehmende Rothe. Selbstverständlich ist der Anspruch auf Kirchlichkeit ihrer Theologie bei den „Positiven" in ihren verschiedenen Schattierungen, den Orthodoxen nach dem Muster Hengstenbergs, den Hochkirchlichen unter der Führung von Löhe, Kliefoth, Stahl, den Erlangern Hofmann und Frank, den Biblizisten Tholuck und Beck. Aber auch die spezifisch „liberale" Theologie bewährt ihren Zusammenhang mit Schleiermacher, indem sie die kirchliche Abzweckung der theologischen Arbeit anerkennt. Lipsius erklärt im ersten Paragraphen seiner Dogmatik: „Die christliche Dogmatik ist die wissenschaftliche Darstellung des christlichen Glaubens vom Standpunkte des christlichen Glaubens aus und für die Genossen dieses Glaubens, zum Zwecke gemeinsamer Verständigung über den Inhalt desselben und über den diesem Inhalte angemessensten gedankenmäßigen Ausdruck." Er fordert also ausdrücklich, daß der Dogmatiker innerhalb des christlichen Glaubens seinen Standort nehme und mit seiner Arbeit den Genossen dieses Glaubens diene. Aber er schränkt diese Zweckbeziehnung nicht auf die Dogmatik ein; sie soll für die gesamte Theologie Geltung haben. „Die Beziehung auf den Dienst an der kirchlichen Gemeinschaft ist es über-

---

1) A. a. O. § 1.

haupt, welche die verschiedenen unter dem Namen der theologischen Wissenschaften zusammengefaßten Disziplinen zu einem Ganzen verbindet"[1]). Biedermann, der Vertreter der spekulativen Richtung innerhalb der liberalen Theologie, redet nicht minder entschieden von dem praktischen Zweck aller theologischen Wissenschaft, „den Dienern der protestantischen Kirche die Erkenntnis des evangelischen Glaubens so zu vermitteln, daß sie dadurch in den Stand gesetzt werden, mit vollem ungeteiltem wissenschaftlichem Selbstbewußtsein denselben auch praktisch rein und lauter zu pflegen"[2]). „Als theologische Wissenschaft hat die Dogmatik den praktischen Zweck, durch ihre wissenschaftliche Leistung die reine Pflege des christlichen Glaubenslebens in derjenigen Gemeinschaft, für die sie bestimmt ist, theoretisch zu begründen"[3]). Es liegt in der Natur der Sache, daß das Ideal der Kirchlichkeit von den verschiedenen Standorten aus verschieden gedeutet wird. Auch die Ausführung mag dem Ideal oft nur wenig entsprechen: dadurch wird die Thatsache nicht aufgehoben, daß in den drei Gruppen der positiven, der liberalen und der Vermittlungstheologie das Ideal wenigstens im Prinzip vertreten wird. Zu diesen drei Gruppen tritt als eigenartige Neubildung die Theologie Albrecht Ritschls, die aber mit jenen drei Richtungen darin übereinstimmt, daß sie gleichfalls den Anspruch erhebt, die kirchliche Aufgabe der Theologie zu erfüllen, ja ihre Existenzberechtigung eben damit zu begründen sucht, daß sie jener Aufgabe in vollerem Maße gerecht zu werden vermöge, als es bei dem bisherigen Betrieb der theologischen Arbeit möglich war. Das Recht dieses Anspruchs ist ihr stets bestritten worden; es handelt sich aber hier nur um die Thatsache, daß sie denselben erhebt und insofern von der Schleiermacherschen Definition ebenso bestimmt ist, wie fast die gesamte Theologie des neunzehnten Jahrhunderts.

Wenn man versucht, in dem Betrieb der theologischen Wissenschaft verschiedene Richtungen zu unterscheiden, so sind es unwill-

---

1) Lipsius, Lehrbuch der Evangelisch-Protestantischen Dogmatik. 3. Aufl. S. 3 f.

2) Biedermann, Christliche Dogmatik. 2. Aufl. S. XII.

3) A. a. O. S. 15.

kürlich die Leistungen der systematischen Theologie, die man dabei im Auge hat. Nun ist es aber gerade die Entwicklung der historischen Disziplinen, auf welche sich die Losung unkirchlicher Theologie beruft. In der Historie haben sich diejenigen Arbeitsweisen und Methoden herausgebildet, welche den kirchlichen Rahmen zu sprengen drohen. Die Vertreter dieser Ansicht räumen jedoch ein, daß auch die historische Theologie gerade in ihren glänzendsten Erscheinungen noch von dem Schleiermacher'schen Ideal bestimmt ist. Bei einem Historiker wie Harnack erklärt sich diese Erscheinung aus seinem Zusammenhang mit der Ritschl'schen Dogmatik. Aber auch der große Bahnbrecher historischer Forschung in der modernen Theologie, der Tübinger Baur, zeigt nicht bloß in seinem Kampf mit Möhler ein ausgeprägt protestantisches Bewußtsein; er bewährt auch eine unverkennbar kirchliche Haltung darin, daß ihm der Beweis für die Absolutheit des Christentums als das höchste Ideal gilt, in dessen Dienst er seine ganze historische Forschung gestellt hat. Selbst Strauß hat es, nachdem er in seinem „Leben Jesu" das Fundament des Glaubens, der Theologie und der Kirche untergraben hatte, für nötig erachtet, der Kirche zu zeigen, daß ihr in Wahrheit nichts verloren gehe, da alle die Prädikate, die sie ihrem Christus beigelegt hatte, ihre Wahrheit behalten, nur nicht für das einzelne Individuum, sondern für die Menschheit als Gattung. Später freilich hat er diese Illusion als solche durchschaut und in der Glaubenslehre den vollen Bankerott des christlichen Glaubens proklamiert. Dabei hat er sich aber auch nicht mehr als Theologe gefühlt und ist insofern ein indirekter Zeuge für die kirchliche Aufgabe der Theologie. Ich nenne noch den Kirchenhistoriker Hase, der den unbedingten Wert der Kirchengeschichte darein setzt, daß sie das Selbstbewußtsein der Kirche in ihrer gesamten Entwicklung ist. Hieraus leitet er sodann ihre praktische Notwendigkeit ab, die darin besteht, daß, wer irgend einem Teile der Kirche praktisch vorzustehen hat, an diesem Selbstbewußtsein teilnehmen muß, ohne welches ihre gegenwärtige Lage nicht verstanden, noch ihre Zukunft vorgesehen und besonnen herbeigeführt werden kann[1]). In Ueber-

1) Hase, Kirchengeschichte § 5.

einstimmung hiemit erklärt Holtzmann in seiner Straßburger Rektoratsrede 1876: „Sofern das Da- und Sosein einer christlichen Theologie ganz durch die Thatsache einer christlichen Kirche bedingt ist, besteht in den praktischen Fächern das zusammenhaltende Band und für sie müssen sich allerdings die Ergebnisse der theoretischen fruchtbar erweisen."

Auch früher schon fand sich da und dort ein Einsamer, wie Lagarde, der abseits von der großen Heerstraße seinen Pfad suchte; aber erst in den letzten zwei Jahrzehnten ist eine Strömung aufgekommen, in welcher der Widerspruch gegen die bisher fast ausnahmslos anerkannte Voraussetzung allgemeiner wurde und in einzelnen Vertretern zur Losung einer unkirchlichen Theologie sich verdichtete. Es ist nicht ganz leicht, über die Motive dieser Bewegung sich genaue Rechenschaft zu geben, da dieselben vielfach mehr stimmungsmäßig empfunden, als begrifflich formuliert sind. Doch wird man nicht irre gehen, wenn man die Schlagworte „Religionsgeschichte" und „religionsgeschichtliche Methode" als zusammenfassenden Ausdruck der leitenden Beweggründe betrachtet. Genauer handelt es sich um zwei Reihen von Motiven, die sich ergeben, je nachdem man in dem ausgegebenen Losungswort Religionsgeschichte oder Religionsgeschichte betont. Es sind einerseits bestimmte Anschauungen vom Wesen der Religion, andererseits vom Wesen der historischen Wissenschaft und der Wissenschaft überhaupt, aus denen die Unvereinbarkeit von Theologie und Kirche gefolgert wird.

II.

Wenn man das Wesen der christlichen Religion in Weltflucht und Weltverneinung setzt, dann gibt es von diesem Religionsbegriff keine Brücke zu einer Kirche, deren religiöses Ideal gerade durch den Gegensatz gegen das asketisch-mönchische Lebensideal bestimmt ist. Wenn ferner Duhm, das Geheimnis der Religion in der Geschichte erforschend, zu dem Schluß kommt, daß die Ekstase das vornehmste Merkmal echter Religiosität ist und daß selbst die wunderlichen Heiligen der katholischen Volksreligion mit ihren Visionen und Wunderkräften immer noch reinere Typen

der Frömmigkeit sind, als der schlichte Protestant, der nach Luthers Anweisung seinen bürgerlichen Beruf als einen Gottesdienst zu treiben sucht, so ist wiederum klar, daß eine solche Religiosität in unversöhnlichem Gegensatz zu einer Kirche steht, die sich selbst aufgäbe, wenn sie auf die Allgemeingültigkeit ihres religiösen Ideals verzichtete. Man kann aber auch, ohne gerade mit Duhm im Dunkel der Ekstase den wahren Kern der Religion zu suchen, doch das Persönliche, Individuelle im religiösen Vorgang so stark betonen, daß eine solche Religiosität nicht bloß die Kirche sondern auch die Theologie von sich ausschließt und der Gegensatz dann nicht mehr lautet: „Theologie und Kirche" sondern: Religion einerseits, Theologie und Kirche andererseits". Wird hiebei die Religion als subjektive Funktion von den objektiv fixierten Institutionen und Lehren unterschieden, so kann sie weiterhin auch als menschliche Funktion der göttlichen Offenbarung gegenübergestellt werden und das Programm religionsgeschichtlicher Methode gewinnt dann den Sinn, daß lediglich das psychologische Wesen der Religion zu erforschen sei, während die objektive Gültigkeit der religiösen Vorstellungen dahin gestellt bleibt. Ist dabei die Meinung nur die, daß beides zu trennen sei, einerseits die Frage nach dem psychologischen Wesen, andererseits nach der objektiven Wahrheit der Religion, so stünde dies nicht im Widerspruch mit irgend einem kirchlichen Interesse. Vielmehr hat jede Kirche ein praktisches Interesse daran, die psychologischen Vorgänge kennen zu lernen, in denen die als Religion bezeichnete Erscheinung sich auswirkt. Ist aber die Meinung die, daß über die Wahrheitsfrage überhaupt nichts auszumachen und deshalb die Religion lediglich als psychologisches Phänomen zu erforschen sei, dann ist eine solche Theorie der Todfeind einer Kirche, die mit der Ueberzeugung von der Wahrheit ihres Glaubens steht und fällt.

Versuchen wir diesem Bericht einige kritische Bemerkungen anzufügen, so ist zunächst festzustellen, daß die zuletzt aufgeführte Theorie, welche die Realität der Offenbarung überhaupt aufhebt, theologisch nicht vertreten wird. Sie findet sich bei Religionsphilosophen, welche den Ursprung der Religion aus den Bedürfnissen und Wünschen des menschlichen Herzens erklären zu können mei-

nen. Aber kein Theologe kann ihnen auf diesem Wege folgen. Es war ein verhängnisvolles Mißverständis der Ritschl'schen Theologie, das durch den freilich mißverständlichen Begriff des Werturteils veranlaßt war, als wollte dieselbe die objektive Wahrheit des religiösen Glaubens verneinen oder wenigstens im Zweifel lassen. Eine solche Theorie wäre allerdings der Tod nicht bloß der Kirche, sondern der Religion. Denn dem Frommen hängt alles an der Wahrheit seines Glaubens im Sinne der objektiven Wirklichkeit. Er lebt nicht von Gedanken und Ideen, sondern von Realitäten. Eine Theologie, die das vergäße, würde sich selbst aufheben. Die Realität der Religion bildet ihre erste Voraussetzung.

Ist es aber, wenn diese Voraussetzung feststeht, geboten, den Begriff der Religion so zu fassen, daß sie alles Lehrhafte und alles Institutionelle von sich ausschließt? Gewiß, die Religion ist Leben und nicht Lehre. Die Erkenntnis des fundamentalen Unterschieds von Religion und Theologie ist eine der wertvollsten Errungenschaften moderner Theologie. Aber was folgt aus diesem Unterschied? Doch nicht, daß nun alle Theologie nichts ist, sondern nur, daß sie sich nicht für Religion ausgeben soll. Wenn sie das thut, ist sie allerdings der Tod aller Religion. Wenn sie aber ihrer Schranken sich bewußt ist, ist sie eine, wenn auch keineswegs die einzige und die wichtigste Lebensbedingung der Religion. Und ähnlich ist es mit der Kirche. Die Religion in ihrem innersten Kern ist persönliches Leben, nicht unpersönliche Institution. Aber daraus folgt wiederum nicht, daß nun alles Institutionelle für die Religion nichts bedeutet. Dies auch dann nicht, wenn das Institutionelle, wie es kaum anders denkbar ist, sich zu rechtlichen Ordnungen verdichtet. Die berühmte Sohm'sche These, daß das Kirchenrecht mit dem Wesen der Kirche im Widerspruch stehe, beruht zuletzt auf einer Verkennung der Suveränität und der Freiheit des Evangeliums, die sich eben darin ausdrückt, daß das Evangelium gegen alle Ordnungen des irdischen Lebens sich neutral verhält. Wenn man im Namen des Evangeliums das Recht verneint und eine Ordnung ohne rechtliche Formen postuliert, so bindet man das Evangelium an eine bestimmte Le-

bensform fest, was seinem innersten Wesen widerspricht. Das Evangelium erträgt auch das Recht — gerade das ist seine Größe und seine Freiheit.

Die einseitige Betonung des Individuellen und Persönlichen ist auch der Fehler in Duhm's Sätzen über das Geheimnis in der Religion. Allerdings kommt bei ihm noch manches Besondere hinzu. Er findet, bei der gewöhnlichen Methode der Religionsforschung werde das Geheimnis der Religion preisgegeben. Man nehme immer das religiöse Bewußtsein des gewöhnlichen Frommen, des Dutzendmenschen zum Ausgangspunkt. Das sei aber, wie wenn man bei der Frage nach dem Wesen der Kunst nicht vom Künstler und den Meisterwerken der Kunst ausginge, sondern von dem, was eben die Laien auf diesem Gebiet an Wissen, an Verständnis und an Meinungen über die Kunst besitzen. „Aber die Kunst soll man an den Künstlern studieren und die Religion an den Sehern"[1]). In den Visionen und Inspirationen der Seher offenbare sich das geheimnisvolle Wesen der Religion. Auf einen bestimmten Bewußtseins*inhalt* scheint es dabei weniger anzukommen, als auf die Bewußtseins*form*, in welcher jetzt dieser, jetzt jener Inhalt erlebt wird. Diese Gedanken werden von Duhm in schöner und kraftvoller Sprache vorgetragen, aus der man überall die Ehrfurcht vor dem Geheimnis der Religion herausfühlt. Aber ich kann nicht finden, daß die Religion ihres Geheimnisses entkleidet würde, wenn man das Hauptgewicht nicht auf die Bewußtseinsform legt, in welcher der Offenbarungsinhalt erlebt wird, sondern auf diesen Inhalt selbst. Und diese Betonung des Inhalts scheint mir notwendig zu sein, wenn nicht alles religiöse Leben in einem ziellosen Enthusiasmus untergehen soll. Jedenfalls die christliche Religion vertritt einen ganz bestimmten Inhalt, von dem aus allein ein Verständnis ihres Wesens gewonnen werden kann. Gerade dieser Inhalt aber ist für jeden, der ihn erlebt, ein unergründliches Geheimnis, das wahre und wirkliche Geheimnis der Religion. Dabei wird allerdings das religiöse Durchschnittsbewußtsein zum Ausgangspunkt genommen; aber nicht in

1) Duhm, Das Geheimnis in der Religion. S. 13.

dem Sinne, daß dieses Bewußtsein als eine selbständige Größe zu dekretieren hätte, was Religion ist, sondern nur insofern, als es das notwendige Organ ist, um den Lebensgehalt der Offenbarungsträger aufzufassen und zu verstehen.

Was endlich die asketische Deutung des Christentums betrifft, so kann ich diese solange nicht für zutreffend halten, als ich mich nicht überzeugen kann, daß Jesus in seiner persönlichen Lebenshaltung wie in seiner religiösen Weltanschauung das asketische Lebensideal vertreten hätte. Der Menschensohn, der sich einen Fresser und Weinsäufer schelten lassen mußte, der Anwalt der gemeinen Moral gegenüber den Heiligkeitsansprüchen des Pharisäismus, der Parabelredner und der Kinderfreund kann nicht zugleich ein weltflüchtiger Asket gewesen sein. Was man dafür anführen kann, sind doch immer nur einzelne Aussprüche, welche unter bestimmten, geschichtlich bedingten Umständen gesprochen, meist auch an bestimmte einzelne Personen gerichtet sind und deshalb gegen den Gesamteindruck der Persönlichkeit nicht aufkommen können. Wenn man jene Aussprüche als Regeln einer prinzipiell-asketischen Moral verwertet, so macht man auch Jesus zum Vertreter einer übernatürlichen Heiligkeit, die er am Pharisäismus gerade bekämpft hat und außerdem entwertet man die großen Grundgedanken der Verkündigung Jesu, wenn man ihnen jene Einzelanweisungen als gleichwertig koordiniert. Mit Recht schreibt Harnack: „Das Hauptstück der Predigt Jesu ist der Gott, der Sünde vergiebt und die Haare auf dem Haupte gezählt hat. Darum sind der Zöllner im Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner und der verlorene Sohn die großen Paradigmen seiner Religion". „Es ist unmöglich, daß diese Verkündigung ein nebensächliches Element darstellt. Wo sie überhaupt ist, ist sie das Hauptstück" [1]).

III.

Betont man statt *Religions*geschichte vielmehr Religions*geschichte*, so ergiebt sich die zweite Gruppe von Motiven, die von der Theologie als Wissenschaft, speziell als geschichtlicher

1) Christl. Welt 1899. S. 76.

Wissenschaft ausgehen. Der Wortführer ist hier vor allem Lagarde, dessen Stimme einst zu seinen Lebzeiten fast ungehört verhallt ist, der nun aber nach seinem Tod zu Ehren kommt. Seine scharfen Formulierungen lauten: „Jeder, der die Wissenschaft kennt, weiß daß sie ihren Zweck lediglich in sich hat, darum ihre Methode sich selbst sucht und von keiner Macht im Himmel und auf Erden Vorschriften, Gesetze, Zielpunkte annimmt. Sie will wissen, nichts als wissen, und zwar nur um zu wissen. Sie weiß, daß sie nichts weiß, wo sie nicht bewiesen hat. Es ist jedem Manne der Wissenschaft vollständig gleichgültig, was bei seinen Untersuchungen herauskommt, wenn nur etwas dabei herauskommt, das heißt, wenn nur neue Wahrheiten entdeckt werden. Die Wissenschaft gestattet jedem, die von ihr gefundenen Ergebnisse aufs neue zu prüfen, und wirft rückhaltlos fort, was eine solche Prüfung nicht besteht. Sie fordert von jedem, der die zum Urteilen nötigen Vorkenntnisse hat, daß er das ihm Bewiesene annehme und anerkenne, oder auf den Namen eines ehrlichen Mannes verzichte"[1]). Daran schließt sich der Nachweis, daß die thatsächlich vorhandene Theologie keine Wissenschaft ist, weil sie kirchlich gebunden ist. Denn „die Wissenschaft weiß am Anfange ihrer Untersuchungen nie, wo dieselben enden werden: sie lehnt durchaus ab, sich im voraus die Flügel binden, und den Zielort ihres Flugs angeben zu lassen[2]). Soweit dagegen die Theologie wirklich als Wissenschaft gelten kann, ist sie „das Wissen um die Religion überhaupt, nicht wie sich die Meisten einbilden, die von ihr reden, das Wissen um den Protestantismus oder den Katholizismus. Religion ist überall, wo übermenschliche, sie ist sogar, wo außermenschliche Mächte eine Einwirkung auf das Gemüt von Menschen haben, reale Mächte eine reale Einwirkung, das heißt, eine Einwirkung, die den Beeinflußten zu Gedanken und Handlungen veranlaßt, welche er ohne diese Einwirkung nicht gedacht und nicht gethan hätte. Darum ist, weil die Religion dies ist, auch die Theologie überall auf der Erde zu Hause, auf die leisen Gebete der Herzen lauschend und auf das Besserwerden derer

1) Deutsche Schriften S. 37 f.

2) A. a. O. S. 39.

merkend, die so beten, weil sie daraus schließt, daß Gott an dieser Stelle gegenwärtig gewesen ist. Solche Theologie gehört unbedingt auf die Universitäten, und der Staat hat für sie und ihre Hilfswissenschaften Lehrstühle zu errichten: denn Religion ist eine Realität, und alles Reale fällt in den Bereich der Wissenschaft" [1]). „Durch die Theologie lernt der Forscher die Religion überhaupt, und lernt er die Gesetze kennen, nach welchen die Religion sich darlebt: er thut dies durch Beobachtung aller Religionen, von denen er überhaupt sichere Kunde erlangen kann" [2]). „Die Theologie ist eine ausschließlich historische Disziplin: sie giebt ein Wissen von der Religion, soferne sie eine Geschichte der Religionen giebt" [3]). Hier haben wir in nuce schon fast das ganze Programm der religionsgeschichtlichen Theologie: die Theologie ist Geschichte der Religion und schließt als solche in doppelter Hinsicht eine Beziehung zur Kirche von sich aus: formal, sofern die Wissenschaft nicht außer, sondern in sich ihren Zweck hat, sofern sie nicht durch irgend welche Instanzen sich zum voraus binden läßt und sofern sie nie fertig, sondern stets im Fluße ist; material, sofern sie ihren Inhalt an allen Religionen hat, nicht bloß der einen, welche die Kirche des betreffenden Theologen vertritt. In wesentlicher Uebereinstimmung mit Lagarde's Wissenschaftsbegriff erklärt auch Duhm [4]) die wissenschaftliche Theologie in der Hauptsache für eine historische Disciplin. Auch ihm ist die Theologie Geschichte der Religion.

Während aber Duhm's und Lagarde's Aeußerungen einen mehr aphoristischen Charakter haben, hat Bernoulli [5]) die ganze Frage in systematischem Zusammenhang erörtert und durch einen in großen Zügen entworfenen Aufriß der protestantischen Theologie seine Resultate begründet. Seit den Tagen Hegels sieht er eine rein wissenschaftliche, durch keine kirchlichen Rücksichten ge-

1) A. a. O. S. 67.

2) A. a. O. S. 67.

3) A. a. O. S. 68.

4) Ueber Ziel und Methode der theologischen Wissenschaft.

5) Die wissenschaftliche und die kirchliche Methode in der Theologie. 1897.

bundene Theologie zu immer größerer Selbständigkeit sich entfalten. Zunächst habe die junge historische Wissenschaft fast gleichzeitig auf drei Gebieten nur allzu kühne Vorstöße gewagt: Vatke im A. Testament, Strauß mit seinem Leben Jesu und Rothe mit seiner radikalen These vom Aufgehen der Kirche im Staat. Dann aber folgte die ruhige, besonnene, zielbewußte Arbeit in der Schule Baur's, die mehr als alles andere zur Entwicklung einer selbständigen, von allen kirchlichen Rücksichten freien, nur durch ihren Gegenstand gebundenen Wissenschaft beitrug. Zunächst noch „ahnungslos außerkirchlich" ist dann die historische Methode hauptsächlich in vier Gelehrten zur Klarheit über sich selbst gekommen: in Lagarde, Overbeck, Duhm und Wellhausen. Der Ertrag ihrer Arbeit läßt sich in dem Satz zusammenfassen: Religion ist Geschichte. Die Theologie aber ist als wissenschaftliche Darstellung dieser Geschichte, die als solche von allen kirchlichen Verpflichtungen entbunden, lediglich auf ihren Gegenstand gerichtet ist. Die einzige Voraussetzung, welche die wissenschaftliche Theologie zu machen hat, ist das Dasein Gottes oder die Realität der Religion, ohne daß sie darum aufhörte, reine Historie, reine Wissenschaft zu sein. In diesem Zusammenhang zitiert Bernoulli das schon angeführte Wort Lagarde's: „Religion ist eine Realität, und alles Reale fällt in den Bereich der Wissenschaft".

Ich nenne noch Krüger, dessen Sätze über die unkirchliche Theologie besonderes Aufsehen erregt haben. Er hält diese Bezeichnung für die richtige, weil die Theologie „schlechterdings und überall mit Maßstäben arbeitet, die gänzlich außerhalb der kirchlichen Sphäre gewonnen sind", weil sie „keinen anderen Kanon anerkennt und keine andere Verpflichtung übernehmen will, als die für alle Forschung geltende, nach bestem Wissen und Gewissen die Wahrheit zu sagen." Dagegen würde die wissenschaftliche Arbeit der Theologie in ihr Gegenteil verkehrt, wenn sie sich auf den Standpunkt stellen würde, „fertige Erkenntnisse fertig zu überliefern und nach den Vorschriften einer anderen Potenz die Wissenschaft zurechtzuschneiden" [1]). Ist es endlich erlaubt, in diesem Zusammenhang auch Tröltsch aufzuführen, den Systematiker der

1) Christl. Welt. 1900. S. 805 u. 806.

neuen Richtung? Einerseits fordert er mit besonderem Nachdruck den Aufbau der gesamten Theologie auf religionsgeschichtlicher Grundlage und sieht allein in der konsequenten Durchführung der historischen Methode den wissenschaftlichen Charakter der Theologie verbürgt. Andererseits hat er m. W. nirgends diese Theologie als eine prinzipiell unkirchliche bezeichnet. Die Unterscheidung einer esoterischen und exoterischen Theologie, welch' letztere die praktisch-rechtlichen Verhältnisse der einzelnen Kirchen zu berücksichtigen hat, fordert es nicht, daß der ersteren jedes positive Verhältnis zur Kirche abgesprochen wird. Jedenfalls hat Tröltsch in seiner neuesten Schrift über „die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte" seine frühere Forderung der rein historischen Methode so wesentlich eingeschränkt, daß eine Zweckbeziehung seiner wissenschaftlichen Theologie auf die Kirche nicht schlechthin ausgeschlossen erscheint.

IV.

Eine Beurteilung der vorgetragenen Anschauungen hat zunächst festzustellen, daß der Ausdruck „unkirchlich" nach der bestimmten Erklärung seiner Urheber nicht etwa so viel wie „antikirchlich" bedeuten soll. „Unkirchlich" soll lediglich im Sinn von „außerkirchlich" genommen werden. Die Theologie soll zur Kirche sich neutral verhalten, ihr weder freundlich noch feindlich gegenüberstehen. Ist aber damit das gegenseitige Verhältnis richtig beschrieben? Folgt nicht vielmehr aus der geschichtlichen Entwicklung beider, wie aus der inneren Logik der Sache, daß dieselben doch irgendwie zusammengehören? Auch Bernoulli trägt diesem Sachverhalt Rechnung, indem er zwischen die wissenschaftliche Theologie und die Kirche seine „kirchliche Theologie" einschiebt. Ihr soll die Aufgabe zufallen, in den systematischen Fächern die in der Kirche geltende Lehre zu bestimmen und in den praktischen Disziplinen die Normen für die Leitung des praktisch-kirchlichen Lebens festzustellen. Hiernach hätte sich dann der im Amt stehende Geistliche zu richten. Was die Kirche durch ihre Theologen festsetzt, das müßte auch für ihn maßgebend sein. Die Verantwortung des eigenen unsichern Urteils würde ihm abgenommen durch

das Bewußtsein: so lehrt die Kirche; so legt die Kirche aus. Auf wissenschaftlichen Charakter könnte natürlich diese kirchliche Theologie keinen Anspruch machen; zwar würde sie mit der wissenschaftlichen Theologie eine gewisse Fühlung aufrecht erhalten und ihre Ergebnisse insoweit herübernehmen, als es ihr für ihre Zwecke nützlich erschiene; aber ihr oberster Gesichtspunkt wäre nicht der der wissenschaftlichen Wahrheit, sondern der praktischen Brauchbarkeit. Die bisher einheitliche Theologie würde demnach in zwei getrennte Hälften auseinanderfallen, eine wissenschaftliche und eine kirchliche Theologie; und Bernoulli glaubt, daß der ganze Entwicklungsgang der modernen Theologie auf diese Scheidung hindränge. Ich kann indessen nicht finden, daß mit diesem Lösungsversuch irgend etwas geholfen wäre, kenne auch keinen Theologen, der demselben rückhaltlos zugestimmt hätte. Selbst Tröltsch, der Bernoulli in vielen Punkten nahe steht, urteilt, daß die von Bernoulli bewilligte kirchliche Theologie sich wie verhöhnt vorkommen müsse. Es ist m. E. vor allem ein Zweifaches, das einen solchen Lösungsversuch von vornherein unannehmbar macht: einerseits die klägliche Rolle, welche der kirchlichen Theologie, andererseits die unevangelische Haltung, welche dem praktischen Geistlichen zugemutet wird. Jene wird, wenn ihr die feste Norm der Wahrheit entzogen ist, zur völligen Prinziplosigkeit herabsinken; dieser würde aufhören, ein Zeuge zu sein und damit seines schönsten Ehrentitels verlustig gehen.

V.

Wenn also Bernoulli's „kirchliche Theologie" als Mittelglied zwischen Kirche und Theologie nicht zu brauchen ist, so wiederholt sich die Frage, ob wirklich die beiden Größen in dem behaupteten neutralen Verhältnis stehen? Zweierlei kommt für die Beantwortung dieser Frage in Betracht: der vorausgesetzte Begriff von Wissenschaft und der vorausgesetzte Begriff der Kirche. Was jene betrifft, so stelle ich zunächst drei Sätze voran, die ich nachher im einzelnen begründen will. 1) Es steht nicht im Widerspruch mit dem Wesen der Wissenschaft, wenn sie dem Leben dient, also der theologischen Wissenschaft, wenn sie dem kirchlichen Leben dient. 2) Daß

die Wissenschaft die Wahrheit suchen soll und nichts als die Wahrheit, wird dadurch nicht aufgehoben, ist vielmehr ein Satz, der in der Kirche der Reformation nicht blos geduldet, sondern gefordert ist. 3) Die Voraussetzung der Realität der Religion, welche auch die unkirchliche Theologie zu machen genötigt ist, bindet, diese wider Willen an der Kirche fest.

1) „Jeder, der die Wissenschaft kennt, weiß, daß sie ihren Zweck lediglich in sich hat, darum ihre Methode sich selbst sucht und von keiner Macht im Himmel und auf Erden Vorschriften, Gesetze, Zielpunkte annimmt. Sie will wissen, nichts als wissen, und zwar nur um zu wissen." An diesem Lagarde'schen Wissenschaftsbegriff, der in weiten Kreisen der Gegenwart als der maßgebende gilt, scheint mir Eines ein unbewiesenes Plus der Behauptung zu sein: dies nämlich, daß sie ihren Zweck lediglich in sich selbst hat. Es ist wahr: die Wissenschaft nimmt von keiner Macht im Himmel und auf Erden Vorschriften und Gesetze an; würde sie es thun, so würde sie sich selbst aufgeben. Sie kann sich ihre Gesetze nur selbst geben und sie richtet sich dabei lediglich nach ihrem Objekt. Ob aber der gesamte Apparat von Gesetzen und Methoden lediglich Selbstzweck ist, oder aber als Ganzes Mittel für einen höheren Zweck, darüber entscheidet nicht die unpersönliche Größe der Wissenschaft, sondern die lebendigen Personen, die fühlenden und wollenden Menschen, welche die Wissenschaft treiben. Nun stoßen wir im Umkreis des persönlichen Lebens auf absolute Werte, welche von jedem unbedingte Anerkennung fordern. Ihre Anerkennung aber schließt zugleich das Zugeständnis in sich, daß jene Worte Selbstzweck sind, alles andere nur Mittel für diesen Zweck. Selbstzweck in diesem Sinne ist die sittliche Persönlichkeit und die Gemeinschaft sittlicher Persönlichkeiten. Ihr ist alles in der Welt als Mittel untergeordnet, auch die Wissenschaft. Die Anerkennung dieser Thatsache wird nur durch die Befürchtung aufgehalten, es möchte der Wissenschaft etwas von ihrer Würde verloren gehen, wenn sie nicht als absoluter Selbstzweck gewertet wird. Der unerschöpfliche Wahrheitsdrang und der unbeugsame Wahrheitsernst, der den Forscher beseelt, imponiert gerade dann, wenn der Forscher an keinen praktischen Zweck denkt

und nichts sucht als die Wahrheit allein. Aber eben das Achtunggebietende, das dem reinen Wahrheitsstreben innewohnt, beweist, daß dasselbe sittlicher Art ist. Es ist der Ausfluß des sittlichen Charakters der sittlichen Persönlichkeit. Darin liegt aber, daß die sittliche Persönlichkeit das Uebergeordnete ist. Die Gemeinschaft sittlicher Persönlichkeiten ist der höchste und letzte Zweck, dem auch das Wissen dienen muß. Wozu auch die öde Wiederholung der Wirklichkeit in einem erkennenden Bewußtsein, die das Wissen wäre, wenn es von der sittlichen Gemeinschaft losgelöst und und zum Selbstzweck gemacht würde? Wenn also die Wissenschaft überhaupt nicht als Selbstzweck gelten kann [1]), so wird es auch der Würde der Theologie keinen Eintrag thun und ihren Charakter als Wissenschaft nicht aufheben, wenn sie sich in den Dienst der religiösen Gemeinschaft stellt, in welcher zugleich die Idee der sittlichen Gemeinschaft ihrer Verwirklichung entgegenstrebt. Das ist aber die Kirche nach ihrem religiösen Begriff.

2) Daß die Wissenschaft rücksichtslos die Wahrheit suchen soll, wird dadurch nicht aufgehoben. Dieser Grundsatz bleibt völlig unangetastet. Er hat sogar in der Kirche selbst ein Heimatrecht. Es ist doch mehr als mißverständlich ausgedrückt, wenn man sagt, daß die Maßstabe, mit denen die Wissenschaft arbeitet, sämtlich „außerhalb der kirchlichen Sphäre“ gewonnen seien. Wenn diese Maßstäbe, wie es scheint, auf die Regel hinauskommen, immer und überall „nach bestem Wissen und Gewissen die Wahrheit zu sagen“, so ist diese Regel doch nicht schlechthin außerhalb der kirchlichen Sphäre gewonnen. Wenigstens solange nicht, als in der Kirche der Reformation das Prinzip freier Wahrheitsforschung zu Recht besteht. Allerdings, die Sphäre der Reformation ist nicht die Wissenschaft, sondern die Religion. Aber indem der religiöse Glaube gegen die Weltherrschaft der mittelalterlichen Kirche sich auflehnt, macht er nicht bloß sich selber, sondern auch die Wissenschaft frei. Nicht das Prinzip der Refor-

1) Lagarde selbst schreibt an anderer Stelle: „Wer der Kirche, der Wissenschaft, der Kunst, dem Staate Selbstzweck zuschreibt, weiß schlecht Bescheid“. Deutsche Schriften. S. 236. Damit schlägt er seinen früheren Sätzen über die Wissenschaft ins Gesicht.

mation ist die Freiheit des Wissens, aber ihre Konsequenz. Freilich ist diese Konsequenz nicht sofort gezogen worden. Sie ist der Kirche von außen aufgedrängt worden. Insofern liegt doch eine Wahrheit in dem Satz, daß die Maßstäbe der theologischen Forschung außerhalb der kirchlichen Sphäre gewonnen seien. Die Aufklärung des 18. Jahrhunderts, die spekulative Philosophie, die Naturwissenschaft und die Geschichtsforschung des 19. haben diejenigen Methoden erzeugt, welche die moderne Theologie handhabt. Diese sind also in der That außerhalb der Kirche erwachsen; sie sind ein Produkt der außerkirchlichen Kultur. Aber sofern sie in letzter Instanz doch nichts sein wollen und sollen, als die dem Objekt abgelauschten Normen der Wahrheitsforschung, sind sie von Anfang an im Glauben der Reformationskirche angelegt und durch diesen Glauben legitimiert.

3) Vor allem aber macht die religionsgeschichtliche Theologie, mag sie sich nun unkirchlich nennen oder nicht, eine Voraussetzung, welche, in ihre Konsequenzen verfolgt, sie an der Kirche festbindet. Das ist die Realität der Religion oder das Dasein Gottes. Zunächst wird man bezweifeln müssen, ob die Geschichtswissenschaft so leichthin bereit sein wird, eine Disziplin mit einer so ungeheuren und eigenartigen Voraussetzung sich ohne weiteres einordnen zu lassen [1]). Weiterhin wundert man sich über die Leichtigkeit, mit der von manchen religionsgeschichtlichen Theologen diese „Voraussetzung" gemacht wird. Sie proklamieren den Glauben an das Dasein und Walten Gottes als Voraussetzung ihrer Theologie, ohne sich einmal die Frage vorzulegen, welcher Art denn dieser Glaube ist, woher er stammt und worauf seine Geltung beruht? Und doch sind diese Fragen schlechthin unabweisbar. Auf sie muß die

1) An dem von Bernoulli zitierten Lagarde'schen Satz: „Religion ist eine Realität und alles Reale fällt in den Bereich der Wissenschaft" täuscht die alte Doppeldeutigkeit der Worte „Realität" und „real" in der Anwendung auf die Religion. Real ist diese, sofern sie ein psychologisches Phänomen ist; ihre Realität kann aber auch bedeuten, daß ihre Glaubenswelt objektiv wahr ist. Jene Realität ist auch für das Welterkennen feststellbar; diese ist Gegenstand des Glaubens. Der angeführte Satz gilt also nur von der psychologischen Realität; er ist aber gemeint von der Glaubensrealität, welche sich unter der Hand der ersteren unterschiebt.

Theologie eine Antwort zu geben wissen, die man sich freilich allzuleicht macht, wenn man mit Duhm erklärt, die Religion sei unbestreitbar eine reale historische Größe und es werde die Hypothese wissenschaftlich nicht unerlaubt sein, daß jener historischen Realität eine innere Vernunft innewohne.[1] Auch mit folgendem Satze ist die Frage nicht abgethan: „Wenn sämtliche Religionen einen realen Verkehr zwischen Göttern und Menschen behaupten, so darf der Historiker nicht, bevor er jene Behauptung mit zwingenden Gründen und vollständig widerlegt hat, die Religion als ein bloß psychologisches Phänomen behandeln.“[2] Meinerseits möchte ich eher umgekehrt sagen: ehe der Historiker mit zwingenden Gründen die Wahrheit der religiösen Vorstellungen bewiesen hat, darf er die Religion nicht als eine Realität behandeln. Noch richtiger aber wird man sagen: er überschreitet überhaupt seine Grenzen, wenn er diese ganze Frage entscheiden will. Er hat als Historiker gar nicht die Mittel, um hierüber etwas auszusagen. Er ist nicht mehr Historiker, sondern Gläubiger oder Ungläubiger, wenn er eine solche Aussage wagt. Es ist immer die persönliche Glaubensüberzeugung, welche die Realität der Glaubensobjekte bejaht und die Aufgabe der systematischen Theologie ist es, die Gründe aufzuzeigen, auf denen dieselbe beruht. Wenn sie diese Aufgabe zu lösen unternimmt, so kann sie daher nicht auf religionsgeschichtlicher Grundlage sich aufbauen. Nun Troeltsch erklärt nunmehr, daß jene Ueberzeugung nicht das Ergebnis religionsgeschichtlicher Forschung sei, wie es nach seinen früheren Kundgebungen scheinen konnte, sondern die Grundlage, auf der alle religionsgeschichtliche Forschung sich erst erhebt.[3] Dann aber scheint mir das Zugeständnis unumgänglich, daß jene Ueberzeugung innerhalb des Christentums wurzelt, daß also das Fundament der Theologie nicht ein religionsgeschichtliches, sondern ein spezifisch christliches ist. Dies wird vollends deutlich, wenn man die Sätze sich vergegenwärtigt, mit denen Troeltsch die grundlegende Voraussetzung seiner religionsgeschichtlichen Theologie formuliert. Daß

1) Ueber Ziel und Methode der theologischen Wissenschaft. S. [illegible]

2) A. a. O. S. 30.

3) Christl. Welt 1901. S. 924. These 14.

nämlich ein gewisser dafür begabter Teil der Menschheit in einem lebendigen Zusammenhang stehe mit Gott, der über die irdischen Geschicke verfügt als persönliches Wesen, mit einem Herzen, das für uns schlägt, mit einem Auge, das wachsam auf uns gerichtet ist, mit einem starken Arm, den er ausstreckt, um uns bei der Hand zu fassen" [1]). Das ist doch nichts anderes als der christliche Vorsehungsglaube, wie er nur innerhalb der wahren Christenheit oder Kirche wachsen und gedeihen kann. Also ist auch die „religionsgeschichtliche" Theologie durch ihre fundamentalste Voraussetzung an die Kirche gebunden. Außerdem bleibt dabei die Frage offen, wie diese Voraussetzung mit dem so nachdrücklich betonten Charakter der Wissenschaft als einer suchenden nie fertigen auszugleichen sei. „Die Wissenschaft sucht, die Kirche hat". Dieser Gegensatz ist ein reiner, wenn man unter dem „Haben" der Kirche an ihre Bekenntnisformeln denkt. Wenn man aber als religiöser Mensch das Dasein Gottes voraussetzt, wie verhält sich dieses „Haben" zu dem „Suchen" der Wissenschaft? Hier bleibt jedenfalls ein Problem zurück, das noch der Lösung harrt.

VI.

Dem falschen Begriff der Wissenschaft entspricht auch ein irreführender Begriff von der Kirche. Indem man nämlich die Forderung einer unkirchlichen Theologie erhebt, setzt man in der Regel eine Anschauung von der Kirche voraus, in welcher diese ohne weiteres mit der Rechtskirche identifiziert wird. Die Kirche ist „eine rechtlich verfaßte, bestimmte Lehrsätze als verbindlich voraussetzende, für sie den Rechtsschutz in Anspruch nehmende Gemeinschaft" [2]). Ist ein solcher Begriff von der Kirche maßgebend, so kann man unter der Kirchlichkeit der Theologie nur das verstehen, daß man in seiner theologischen Arbeit von vornherein bestimmte, rechtlich geschützte Formulierungen als verbindlich anerkennt. Dann hat man freilich eine Theologie, die ihres Namens nicht wert ist. Dann ist die „unkirchliche" Theo-

1) Die wissenschaftliche und die kirchliche Methode in der Theologie. S. 100.

2) Christliche Welt 1901. S. 516.

logie die einzige Rettung für einen lauteren und schlichten Wahrheitssinn. Aber jener Begriff der Kirche ist ein falscher. Die schlechthinige Identifizierung von Kirche und Rechtskirche ergiebt den katholischen Begriff der Kirche und eine kirchenrechtlich gebundene Theologie ergiebt den katholischen Begriff der Theologie. Nach evangelischem Verstand ist die Kirche prinzipiell eine Gemeinschaft des Glaubens; die Rechtsordnungen sind in ihr immer nur das untergeordnete Mittel für den religiösen Zweck. Die Kirchlichkeit der Theologie kann also auf evangelischem Boden nur das bedeuten, daß sie mit ihren wissenschaftlichen Mitteln dem Glaubensverständnis der Kirche zu dienen sucht, nicht aber daß sie irgendwelche theologische Formulierung als verbindlich für sich anerkennt. Man könnte einwenden, daß ja bei dieser Auffassung der ganze Streit gegenstandslos werde. Denn in diesem Sinne werde die Kirchlichkeit der Theologie von niemanden bestritten; nur gegen kirchenrechtliche und kirchenpolitische Festlegung sei die Parole der unkirchlichen Theologie gerichtet. So erklärt Krüger, daß seine ganzen Ausführungen sich nur gegen die rechtlich organisierte Kirche richten; würde man dagegen einen religiös bestimmten Begriff der Kirche voraussetzen, so wäre kein Gegensatz vorhanden. Dies trifft jedoch auf diejenigen nicht zu, welche die Wissenschaft als Selbstzweck fassen und von hier aus gegen die Kirchlichkeit der Theologie protestieren. Ihr Protest müßte sich auch gegen den hier befürworteten Sinn der Kirchlichkeit richten. Ferner trifft es nicht auf diejenigen zu, welche an die Theologie die Forderung stellen, daß sie nicht in der christlichen, sondern in der Religion überhaupt ihren Standort zu nehmen habe. Und auch wo dies nicht der Fall ist, bleibt doch der Sprachgebrauch ein irreführender, weil er eben den katholischen Kirchenbegriff voraussetzt. Man sagt, der Rechtsbegriff der Kirche sei nun einmal auch in der protestantischen Welt der herrschende, gerade die moderne Entwicklung der protestantischen Landeskirchen zeige eine zunehmende Katholisierung des Kirchen- und Amtsbegriffs und es entspreche nur diesen thatsächlichen Verhältnissen, wenn man auch in der wissenschaftlichen Sprache unter der Kirche eben die Rechtskirche verstehe. Ich meine aber gerade dann, wenn die Katholi-

sierung unserer Landeskirche so rapid um sich greift, hätte eine evangelische Theologie Anlaß, nicht etwa vor dem Ansturm die Segel zu streichen, sondern in ihrem Teil den evangelischen Begriff der Kirche hochzuhalten. Daran kann auch der gelegentliche Stoßseufzer Rades[1]) nichts ändern, der, wie er erklärt, durch seinen journalistischen Beruf auf Krügers Seite getrieben wird. Er meint, daß Luthers Kirchenbegriff für innertheologische Erörterungen ganz gut und brauchbar sei; aber den gebildeten Laien diesen Begriff klar zu machen, daran glaubt er als Journalist verzweifeln zu müssen. Diese verstehen einmal unter Kirche die Rechtskirche und im Interesse der Klarheit sollten auch die Theologen nur daran denken, wenn sie von Kirche reden. Was man darüber hinaus im Geiste Luthers mit Kirche meine, das könne man recht gut auch anders ausdrücken. Das mißliche ist nur, daß die Theologen, indem sie sich diesem Sprachgebrauch anbequemen, einer thatsächlich falschen Vorstellung Raum geben. Denn die Kirche ist Rechtskirche nur mit dem Vorbehalt, daß die Rechtsordnung untergeordnetes Mittel für den religiösen Zweck ist. Setzt man Kirche schlechthin gleich Rechtskirche, so fällt dieser Vorbehalt weg, und man hat unter der Hand den katholischen für den evangelischen Kirchenbegriff eingetauscht. Thatsächlich ist denn auch im Krüger'schen Kirchenbegriff das Recht nicht untergeordnetes Mittel, sondern herrschende Größe, welche auch der Theologie ihre Gesetze vorschreibt.

VII.

Auf die kritischen Ausführungen möge nunmehr eine kurze positive Darlegung folgen. Die Theologie ist die Wissenschaft vom christlichen Glauben. Die Wahrheit dieses Glaubens bildet ihre Grundvoraussetzung. Nur indem sie innerhalb dieser Voraussetzung ihre Stellung nimmt, wird sie ihrem Gegenstand gerecht. Man kann den christlichen Glauben auch lediglich als seelische Thatsache betrachten und seine objektive Wahrheit dahingestellt sein lassen. Dann treibt man Religionsphilosophie, nicht Theologie. Letztere hat die Wirklichkeit der Glaubensobjekte zur

1) Christl. Welt 1901. S. 516 f.

unumgänglichen Voraussetzung. Gleichwohl hat die Theologie auch die Pflicht, diese ihre Voraussetzung zu prüfen. Eine Wahrheit prüfen heißt aber immer, mindestens hypothetisch sie in Frage stellen. Das ist an sich die Verpflichtung der Wissenschaft, welche der Theologie speziell noch durch folgende Erwägung aufgelegt wird. Der Glaube steht nicht als eine isolierte Größe in der Welt. Neben ihm steht ein Welterkennen, das als ein philosophisches sich vielfach mit denselben Objekten beschäftigt[1]), das als Naturerkennen geneigt ist, die Realität einer unsichtbaren Welt überhaupt in Zweifel zu ziehen, das als historisches die historischen Voraussetzungen des christlichen Glaubens in Frage stellt. Nur der kann ein Theologe sein für unsere Zeit, der den vollen Ernst dieser Probleme empfindet; und er kann kein Theologe bleiben, wenn ihm im Kampf um die Weltanschauung jenes Fundament seines Glaubens und seiner Kirche dahinfällt. Wir sehen hier einen Konflikt vor uns auftauchen, der viel tiefer greift und denen, die seinen Ernst empfinden, sich schwerer auf Herz und Gewissen legt, als der Konflikt zwischen wissenschaftlicher Theologie und rechtlich organisierter Kirche. Nach der Lösung jenes Konflikts zu suchen, immer von neuem zur Gewißheit und Klarheit über die Grundvoraussetzung des Glaubens und der Kirche sich hindurchzuringen, das ist die erste, nie völlig zu erschöpfende Aufgabe der Theologie. Und zwar ist es die systematische Theologie, welcher diese Aufgabe zufällt. Es ist nicht ihre ganze Aufgabe, die damit umschrieben ist, aber ihr erster und grundlegender Teil. Erst muß die Wahrheitsfrage erledigt sein, dann kann sie an ihre zweite Aufgabe gehen, den Inhalt des Glaubens zu entfalten. Auf dieser Arbeit der systematischen ruht sodann die praktische Theologie, welche einerseits die Erkenntnis des kirchlichen Handelns zu vermitteln, andrerseits die technischen Regeln für die richtige Ausübung dieses Handelns aufzustellen hat, in dieser letzteren Beziehung also nicht mehr Wissenschaft, sondern Kunstlehre, Technik ist. Aber auch die historische Theologie ist theologische Wissenschaft nur unter der Bedingung, daß sie die Grundvoraus-

1) Ob mit Recht oder mit Unrecht, lasse ich hier vollständig dahingestellt; nur die Thatsache soll konstatiert werden.

setzung von der Wahrheit des Christentums teilt[1]). Giebt sie diese Voraussetzung auf, oder läßt sie dahingestellt, so hört sie auf, eine theologische Disziplin zu sein und wird zu einem Zweig der allgemeinen Geschichtswissenschaft. Allein jene Grundvoraussetzung knüpft die verschiedenen theologischen Disziplinen zu einem einheitlichen Ganzen zusammen; durch sie hat auch die Theologie die von ihrem Begriff unabtrennbare Beziehung auf die Kirche. Indem die Theologie die Wahrheit des christlichen Glaubens vertritt, dient sie eben damit der Kirche, welche an diesem Glauben ihr Wesen und Fundament hat. Die Beziehung zur Kirche

1) Die obige Darstellung hält somit an der Dreiteilung: historische, systematische, praktische Theologie fest. Sie scheint mir richtiger, als die von Heinrici vertretene, auch von Deißmann (Theologie und Kirche S. 15) aufgenommene Zweiteilung in historische und normative Theologie. Ich stimme der Kritik, welche Wobbermin (Zeitschrift für Theol. u. Kirche X S. 426 ff.) an Heinricis Konstruktion geübt hat, im wesentlichen zu, wenn ich auch seine Formulierung, nach welcher den geschichtlichen Thatsachen als den Objekten der historischen Theologie die psychischen Thatsachen der gegenwärtigen christlichen Religiosität als die Objekte der systematischen Theologie gegenüberstehen sollen, nicht für eine glückliche halten kann; denn in der systematischen Theologie kommen diese Thatsachen eben nicht nach ihrer psychischen Thatsächlichkeit, sondern nach ihrer überpsychischen Geltung in Betracht. Deißmann's Begründung erscheint zunächst durchaus einleuchtend. Geschichte der Religion und Theorie der Religion seien die beiden großen Aufgaben der Theologie, jene der historischen, diese der normativen. Wenn aber dann unter die letztere die systematische und die praktische Theologie subsumiert werden, so bedeutet dabei das Normative das einemal eine auf Allgemeingültigkeit Anspruch erhebende Erkenntnis, das anderemal eine Anweisung zu praktischem Handeln, ein Doppelsinn, der durch die Selbigkeit des Ausdrucks „normativ" verdeckt wird. Wenn sodann Wobbermin zwar die Dreiteilung in historische, systematische und praktische Theologie festhalten will, dabei aber doch bemerkt, daß dieselbe für ihn keine eigentliche Tripartition sei, da die praktische Theologie als bloße Technik keine eigentliche Wissenschaft und den beiden anderen Disziplinen nicht koordiniert sei, so kann ich dies nicht für ganz richtig halten. Ich glaube, daß auch die praktische Theologie eine wissenschaftliche Aufgabe hat und nur in ihrer einen Hälfte eine Kunstlehre oder Technik ist. Die Idee des evangelischen Gottesdienstes z. B. oder das Wesen der evangelischen Predigt festzustellen scheint mir eine selbständige theoretische Aufgabe zu sein, die sich von den technischen Anweisungen zur richtigen Ausübung jener Funktionen grundsätzlich unterscheidet.

ist also nicht etwas, was erst nachträglich zum Begriff der Theologie hinzukommt; sie ist ihr vermöge ihres Gegenstandes immanent.

Dasselbe ergiebt sich auch, wenn wir statt von der Wissenschaft von der Kirche ausgehen. Nicht bloß ist geschichtlich die Theologie aus der Kirche herausgewachsen; es ist auch in der Sache begründet, daß die Kirche einer Theologie bedarf. Denn die Kirche ist eine geschichtliche Größe und kann sich selber nur verstehen, wenn sie ihre Vergangenheit versteht. Sie kann also die geschichtliche Forschung nicht entbehren. Sie ist sich ferner bewußt, mit ihrer ganzen Existenz an eine geschichtliche Thatsache gebunden zu sein und sieht sich auch dadurch an die geschichtliche Forschung gewiesen. Sie vertritt sodann eine bestimmte Weltanschauung und ein bestimmtes Lebensideal, die sie nur zu behaupten vermag, wenn sie mit den geistigen und wissenschaftlichen Strömungen der Zeit sich auseinandersetzt. Aber auch die innerkirchlichen Aufgaben der Predigt und des Jugendunterrichts vermag sie in geordneter Weise nur zu erfüllen, wenn sie sich über Wesen und Inhalt ihres Glaubens methodische Rechenschaft giebt. Man mag Wesen und Aufgabe der Kirche betrachten, von welcher Seite man will, überall ergiebt sich das Bedürfnis eines Dienstes, welchen nur die Theologie ihr zu leisten vermag; und zwar nur eine wissenschaftliche Theologie. Denn auch der Kirche ist es um die Wahrheit zu thun und sie kann nur eine solche Theologie brauchen, welche die Wahrheit sucht, d. h. eine wissenschaftliche Theologie.

VIII.

Welche Konsequenzen ergeben sich aus den entwickelten Sätzen über Theologie und Kirche für den Sinn, in welchem einerseits die Wissenschaftlichkeit, andrerseits die Kirchlichkeit der Theologie zu behaupten ist?

Was jene betrifft, so erhebt sich die Frage, ob die Theologie überhaupt als Wissenschaft zu gelten hat, wenn sie an der Wahrheit des christlichen Glaubens ihre grundlegende Voraussetzung hat? Und zwar erhebt sich diese Frage für die gesamte Theo-

logie. Vielen, die der systematischen Theologie den wissenschaftlichen Charakter absprechen, gilt die Wissenschaftlichkeit der historischen Theologie als selbstverständlich. Aber wenn diese von der Profangeschichte sich irgendwie unterscheiden will, so liegt der Unterschied nur in jener Ueberzeugung von der Wahrheit des christlichen Glaubens, welche auch den historischen Theologen beseelt. Dann aber liegt für ihn die Frage genau so, wie für den Systematiker. Denn was dessen wissenschaftliche Qualifikation zweifelhaft erscheinen läßt, ist eben jene Ueberzeugung, die er mit dem Historiker teilt. Allerdings besteht zwischen beiden trotzdem ein Unterschied. Würde die christliche Wahrheitsgewißheit verneint, so würde die systematische Theologie in ihrem ganzen Umfange dahinfallen; die historische würde in allen ihren Disziplinen weiterbestehen, nur nicht mehr als Theologie, sondern als Profangeschichte. Aber hier handelt es sich eben um den theologischen Charakter der historischen Disziplinen und um die Frage, ob nicht der theologische den wissenschaftlichen Charakter aufhebt? Eben die persönliche, subjektive Art der christlichen Wahrheitsgewißheit, auf welcher die Theologie sich aufbaut, scheint diese Konsequenz zu fordern. Gleichwohl kann ich dieselbe nicht für richtig halten. Wenn man wegen der persönlichen Bedingtheit der christlichen Gewißheit den wissenschaftlichen Charakter der Theologie verneint, so setzt man dabei einen Allgemeinbegriff von Wissenschaft voraus, der einseitig am Naturerkennen orientiert ist. Die Induktion, durch welche derselbe gewonnen wird, ist unvollständig, sofern sie nur dasjenige Wirkliche berücksichtigt, das dem Wahrnehmen und Denken zugänglich ist, nicht aber dasjenige, das nur dem fühlenden und wollenden Menschen sich erschließt. Der so gebildete Allgemeinbegriff wird daher notwendig zu eng. Im Gegensatz hiezu scheint mir die erste Bedingung aller wissenschaftlichen Erkenntnis vielmehr die zu sein, daß sie ihrem Gegenstand adäquat ist. Wenn nun der Gegenstand der Theologie, der christliche Glaube, von der Art ist, daß er überhaupt nur der persönlichen Ueberzeugung zugänglich ist, so wird sie ihrem Gegenstand nur dann gerecht, wenn sie in diese persönliche Beurteilung eintritt. Die Wissenschaftlichkeit der Theologie kann

also nicht darin bestehen, daß sie vor einem gegen die religiösen Interessen neutralen Welterkennen sich legitimiert, sondern daß sie eine ihrem Gegenstand adäquate Erkenntnismethode befolgt. Die genaue und methodische Analyse der christlichen Glaubensüberzeugung, die Herausstellung der Gründe, auf denen sie beruht, die Prüfung der Geltung, die diesen Gründen zukommt, die kritische Begrenzung des religiösen Erkennens einerseits, des Welterkennens in Natur und Geschichte andrerseits, die systematische Darstellung des Glaubensinhalts, die dabei stets zu erneuernde kritische Auseinandersetzung der Naturerkenntnis und Glaubenserkenntnis, wie sie durch den Begriff Gottes als der absoluten Persönlichkeit, die Begriffe der göttlichen Eigenschaften, der Schöpfung, der Erhaltung, der Weltregierung, des Wunders usw. gefordert ist — das alles sind Funktionen, von denen in der That nicht einzusehen ist, warum man sie nicht als wissenschaftlich anerkennen sollte.

Auch O. Ritschl in seinem scharfsinnigen Aufsatz über „Theologische Wissenschaft und religiöse Spekulation“[1]) will den Begriff der Wissenschaft so eng fassen, daß er auf den Inhalt der systematischen Theologie, wie er eben bestimmt wurde, keine Anwendung finden würde. Er geht davon aus, daß der Wissenschaft nichts weiter wesentlich sei „als das aufrichtige Forschen und Suchen nach der Wahrheit im lediglich objektiven Sinne“. Dabei scheint mir jedoch eine Doppeldeutigkeit des Begriffs „objektiv“ vorzuliegen. Das einemal, wo den Gegensatz die mögliche praktische Abzweckung bildet, bedeutet die objektive Tendenz der Wissenschaft das, daß es ihr einfach um die Wahrheit zu thun ist abgesehen von aller praktischen Verwendbarkeit. Wenn nun die Objektivität der Wissenschaft das bedeutet, so wüßte ich nicht, warum die systematische Theologie aus ihrem Umkreis auszuscheiden wäre. Denn auch ihr ist es um die Wahrheit zu thun, um die reine, lautere Wahrheit. Allerdings ist die Wirklichkeit, die für sie in Frage steht, zugleich der höchste Wert und nur für den erkennbar, der zugleich ihren Wert zu empfinden vermag. Aber

1) Zeitschrift für Theologie und Kirche 1902. 3 u. 4.

dadurch wird ihr Wahrheitsinteresse nicht vermindert; im Gegenteil: je höher der Wert, desto dringender ist das Interesse an unparteiischer Vergewisserung von der Wirklichkeit. Auch das, daß die Theologie mit der Bejahung ihrer Frage der Kirche den höchsten Dienst leistet, hebt ihr Wahrheitsinteresse durchaus nicht auf. Gerade im Interesse der kirchlichen Gemeinschaft will sie die Wahrheit und nur die Wahrheit — genau wie auch die Wissenschaft überhaupt nicht aufhört, Wissenschaft zu sein, weil sie dem Leben dient, vielmehr gerade die Zweckbeziehung auf das Leben ihr das reinste Wahrheitsstreben zur Pflicht macht. Wenn also die objektivistische Tendenz der Wissenschaft bloß ihr Streben nach Wahrheit bedeutet, so ist hievon auch die Dogmatik nicht ausgeschlossen. Aber dem entwickelten Begriff von „objektiv" schiebt sich unter der Hand noch ein zweiter unter. Objektiv ist die Wissenschaft nicht bloß insofern, als sie die Wahrheit sucht, sondern auch sofern sie dieselbe auf einem bestimmten Wege sucht. „Objektive" Wissenschaft ist exakte Wissenschaft S. 217. „Objektive" Erkenntnisse sind die aus „empirischen Empfindungen herrührenden". Dann scheidet freilich die systematische Theologie, die es mit der Glaubensüberzeugung von der Wahrheit des Christentums zu thun hat, aus dem Bereich der Wissenschaft aus. Aber doch nur deshalb, weil dabei ein Allgemeinbegriff von Wissenschaft maßgebend ist, der einseitig vom Naturerkennen abstrahiert ist. Wenn der wissenschaftliche Forscher auf seinem Wege auf „die Realität der Religion" stößt, die ihm zugleich mit dem Anspruch entgegentritt, daß sie nur für die persönliche Glaubensüberzeugung vorhanden ist, so wird er nur seiner wissenschaftlichen Einsicht folgen, wenn er jenen Anspruch bejaht. Die persönliche Entscheidung selbst, vor die er sich gestellt sieht, ist freilich nicht ein wissenschaftlicher Akt. Er wird sie auch nicht erst treffen, wenn ihn seine Forschung darauf führt; vielmehr wird er im praktischen Leben sich längst entschieden haben, für oder wider. Aber das methodische Nachdenken über den Glaubensakt, seinen Inhalt, seine Voraussetzungen und Konsequenzen, und die kritische Auseinandersetzung mit Philosophie, Naturwissenschaft und Geschichte sind zweifellos wissenschaftlicher Art. Man wird also

im Gesamtumfang der Wissenschaften zwei Arten zu unterscheiden haben: solche, deren Voraussetzungen allgemein zugänglich, und solche, deren Voraussetzungen persönlich bedingt sind.

Ritschl seinerseits erklärt die systematische Theologie, soweit er sie als Wissenschaft anerkennt, lediglich für eine psychologische Einzelwissenschaft und entwickelt im Anschluß daran die Idee einer „psychologischen Theologie." S. 209 f. Alles andere dagegen, was man sonst in der systematischen Theologie zu behandeln pflegte, die ganze Frage nach dem Inhalt und der Wahrheit des Glaubens, fällt ihm unter dem Titel der „religiösen Spekulation", den ich allerdings nicht für sehr zutreffend halten kann. Die Deutung der Natur und Geschichte vom Standpunkt des Gottesglaubens aus mag man so nennen: aber das Deutungsprinzip selbst, der Gottesglaube, ist für das Bewußtsein des Frommen nicht „Spekulation", sondern Erfahrung einer Wirklichkeit. Was aber die übrig bleibende „psychologische Theologie" betrifft, so ist mir zweifelhaft, mit welchem Recht sie sich noch „Theologie" nennen darf, und mit welchem Recht sie der historischen Theologie koordiniert wird. Daß die eine das religiöse Bewußtsein der Vergangenheit, die andere das der Gegenwart behandelt, macht keinen Unterschied aus, wenn auch das letztere nicht nach seiner Geltung in Betracht kommen soll. Der Gesichtspunkt ist dann beidemal derselbe und die psychologische Theologie ordnet sich der historischen ein. Beide aber sind im Grunde gar nicht mehr „Theologie", wenn die ganze Wahrheitsfrage für sie ausscheidet.

IX.

Was ergiebt sich aber weiterhin für den Sinn, in welchem die Kirchlichkeit der Theologie zu behaupten ist? Ich hebe zunächst das Negative hervor: den Maßstab der Kirchlichkeit bildet nicht die quantitative Uebereinstimmung mit dem kirchlichen Bekenntnis. Eine solche wäre nur dadurch zu erreichen, daß die Theologie von vornherein ihre Freiheit preisgäbe und unter die theologischen Formulierungen des Bekenntnisses sich beugte. Dies käme aber auf eine gesetzliche Handhabung der Symbole hinaus, die nur auf katholischem, nicht auf evangelischem Boden

heimatberechtigt ist. Dort allerdings besteht die Kirchlichkeit der Theologie darin, daß die wissenschaftliche Forschung unter die rechtliche Autorität der Kirche sich beugt. Auf evangelischem Boden kann sie nur das bedeuten, was als positives Resultat aus den entwickelten Sätzen über Theologie und Kirche sich ergiebt: eine Theologie ist in dem Maße kirchlich, als sie den Glauben der Kirche in seiner objektiven Wahrheit und in seiner geschichtlichen Entwicklung den Genossen der kirchlichen Gemeinschaft zum Verständnis bringt. Dieser Glaube ist nach evangelischem Verstand das Vertrauen auf das Evangelium oder die in Jesus Christus gegebene Offenbarung der sündenvergebenden Gnade Gottes. Der Glaube mit diesem Inhalt und in dieser Art als persönliches Vertrauen ist das Fundament der Kirche und auch das kirchliche Bekenntnis will nichts anderes, als diesen Glauben nach seinen Voraussetzungen und seinen Konsequenzen entfalten. Indem eine Theologie sich auf den Boden dieser religiösen Grundanschauung stellt, ist sie „bekenntnismäßig" oder „kirchlich". Dabei kann sie im einzelnen von den Formulierungen des Bekenntnisses sehr weit abstehen. Es wäre zwar von keinem Theologen wohlgethan, wenn er, um seinen wissenschaftlichen Charakter zu dokumentieren, den Bekenntnissen seiner Kirche von vornherein mit Mißtrauen gegenüberträte. Er wird sich vielmehr sagen dürfen, daß er gerade für seine höchste Aufgabe, das Verständnis des Evangeliums, vom Bekenntnis seiner Kirche lernen kann, es müßte denn sein, daß die Kirche bisher mit ihrer Deutung des Evangeliums im Finstern getappt wäre. Aber sein Lernen wird doch immer ein freies sein, wobei das Evangelium der übergeordnete Maßstab bleiben muß. Dann aber bleibt auch immer die Möglichkeit eines Auseinandergehens von Theologie und Bekenntnis, genauer von wissenschaftlicher Theologie und Bekenntnistheologie — eine Möglichkeit, die für die Gegenwart in besonders ausgedehntem Maße zur Wirklichkeit geworden ist. Die Spannung zwischen wissenschaftlicher und Bekenntnistheologie deckt sich in weitem Umfange mit der andern zwischen wissenschaftlicher Theologie und Gemeindetheologie. Doch ist die Deckung keineswegs

eine vollständige. Denn die durchschnittliche Gemeindetheologie ist nur zum Teil durch das Bekenntnis bestimmt; vielfach geht sie auch ihre eigenen Wege. Die ganze Spannung aber von wissenschaftlicher Theologie einerseits, von Gemeinde- und Bekenntnistheologie andererseits ist eine solche, die zu allen Zeiten in der Kirche vorhanden gewesen ist; es liegt auch in der Natur der Sache, daß sie allezeit vorhanden sein wird. Die wissenschaftliche Theologie ist in beständigem Fluß; das Bekenntnis ist eine stabile Größe und die Gemeindetheologie ist zwar fortwährend in einem leisen Umbildungsprozeß begriffen, scheint aber doch im Vergleich zu der rascheren Bewegung der wissenschaftlichen Forschung sich in einem Beharrungszustand zu befinden. Es ist also an sich nichts Befremdliches, daß eine Spannung zwischen den beiden Faktoren vorhanden ist. Allerdings aber kann dieselbe zu Zeiten so akut werden, daß sie unerträglich zu werden droht. Der Eindruck ist weit verbreitet, daß dies auf die gegenwärtige Situation zutreffe. In der That ist die moderne Theologie vermöge ihrer historischen Betrachtungsweise in einen viel schärferen Konflikt mit dem überlieferten Dogma gekommen, als irgend eine wissenschaftliche Bewegung der Vergangenheit, z. B., die spekulative Philosophie in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Dogma und Spekulation sind in ihren tiefsten Wurzeln wesensverwandt. Hier waren Kompromisse möglich. Zwischen Geschichte und Dogma giebt es keinen Kompromiß. Eine geschichtliche Thatsache setzt sich durch mit dem Schwergewicht der Wahrheit und das Dogma ist rettungslos verloren, wenn es mit einer solchen in Konflikt kommt. Die einfache Thatsache z. B., welche kein Theologe mehr zu leugnen wagt, daß der Pentateuch aus verschiedenen Quellenschriften zusammengesetzt ist, wirft das ganze Inspirationsdogma über den Haufen. Der Gegensatz ist in der That schärfer geworden, als er jemals gewesen ist. In den je und je sich wiederholenden „Fällen" macht die vorhandene Spannung sich Luft. Man wird zwar sagen dürfen, daß die Verhältnisse in den verschiedenen Landeskirchen verschieden liegen, je nachdem die Handhabung der Symbole eine mehr juristische oder eine mehr evangelische ist. Ich darf auch noch einmal daran erinnern, daß die

Spannung zwischen Theologie und Glaubenskirche auf manchem schwerer lastet, als die von Theologie und Rechtskirche. Aber die Empfindungen sind hier individuell verschieden und auch wer die erste Spannung noch schwerer empfindet, ist damit der zweiten nicht enthoben. Es liegt jenseits der Aufgabe, die ich mir hier gestellt habe, auf die Frage einzugehen, was der im praktischen Amt stehende Geistliche zur Lösung der Spannung thun könne. Ich verweise aber auf die treffliche Darstellung Herzogs in seinem Aufsatze: „Die Aufgabe des Pfarramts bei der heutigen Spannung zwischen theologischer Wissenschaft und kirchlicher Praxis" (Zeitschrift für Theologie und Kirche 1901 1.), erinnere aber auch an die ältere und umfangreichere Schrift Finckh's über „Kritik und Christentum". Hier möchte ich nur auf die Frage kurz eingehen, ob es nicht irgend einen prinzipiellen Ausgleich giebt, der die Auslösung der Spannung von Fall zu Fall ermöglicht und erleichtert. Deißmann in seinem kurzen und schönen Vortrag über „Theologie und Kirche" hat die Frage, wenn auch nicht mit voller Entschiedenheit, verneint. Die Möglichkeit der Auslösung von Fall zu Fall liege lediglich in den Persönlichkeiten der Theologen und der Kirchenmänner. „Wo die rechten Persönlichkeiten vorhanden sind in Theologie und Kirche, wo fromme Theologen und wissenschaftliche Pfarrer sind, da wird aus der notwendigen Spannung eine lebendige Energie" [1]). Gewiß liegt hier der entscheidende Punkt; aber ein sachliches Band ist doch vorhanden, das den persönlichen Ausgleich erleichtert. Das ist der religiöse Begriff der Kirche. Die Arbeit der Theologie einerseits, der Rechtsorganismus der Kirche andererseits stehen beide im Dienst der wahren Christenheit oder Kirche. Der „fromme Theologe" sieht in der Kirche nicht bloß das Recht und die Bekenntnisformeln, sondern das Evangelium, dem Recht und Bekenntnis dienen wollen, und der „wissenschaftliche Pfarrer" sieht in der Theologie nicht bloß den wissenschaftlichen Apparat und die „historische Methode", sondern dasselbe Evangelium, dem auch sie mit ihren Mitteln zu dienen sucht. Das Evangelium als Gegenstand der Theologie und als Fundament der Kirche schlägt

1) Theologie und Kirche S. 18.

die Brücke zwischen Theologie und Kirche. Das ist die wahre Kirchlichkeit der Theologie, daß sie das Evangelium verstehen lehrt; damit dient sie nicht bloß der Glaubenskirche, sondern auch der Rechtskirche, sofern auch diese ihr Ziel nicht in sich selbst hat, sondern im Glauben an das Evangelium.

X.

Auch die vielgeschmähte „moderne Theologie", so unkirchlich sie sich von der Ferne ausnimmt und in manchen ihrer Vertreter geberdet, hat doch eine Fülle von Resultaten herausgearbeitet, deren kirchlicher Wert nicht allzuschwer einleuchtend zu machen ist. Ich will dies an wenigen Beispielen klar machen. Eine der wertvollsten Errungenschaften moderner Theologie ist die Einsicht in den fundamentalen Unterschied von Glauben oder Frömmigkeit oder Religion und Theologie. Der Glaube ist ein Gotteswerk, die Theologie ist Menschenwerk, der Glaube ist Leben, die Theologie ist Lehre. Damit ist sofort ein Zweites gegeben: das Objekt des Glaubens, das Evangelium, ist nicht eine neue Lehre, sondern neues Leben; eben deshalb ist der Glaube nicht ein Fürwahrhalten überlieferter Lehrsätze, sondern Hingabe an ein Leben und insofern selbst Leben. Und ein Drittes hängt damit unmittelbar zusammen: das Leben, um das es sich im Evangelium handelt, ist persönliches Leben. Es ist das Personleben Jesu selbst. Jesus ist selbst das Evangelium. Wenn diese dreifache Erkenntnis: der Unterschied von Glaube und Theologie, das Evangelium = Leben, und die zentrale Bedeutung der Person Jesu, Gemeingut der Kirche würde, so könnte dies nur von segensreichen Folgen begleitet sein. Gewiß, das Evangelium ist mächtig genug; es wirkt auch durch die dicke Schale dogmatischer Tradition und hat Jahrhunderte lang so gewirkt. Aber es würde ihm doch freiere Bahn gemacht, wenn jenes praktische Verständnis des Evangeliums durchdränge. Handelt es sich doch dabei keineswegs um eine neue Entdeckung der Theologie. Sie hat nur eine Erkenntnis wieder aufgenommen, die schon der Reformation in ihren schönsten Jahren geschenkt war. Dieselbe ist

dann freilich schon in der reformatorischen Theologie verdunkelt und in der nachfolgenden Orthodoxie fast ganz verschüttet worden. Der Pietismus hat den ersten Ansatz zur Wiedergewinnung gemacht; aber erst durch Schleiermacher ist das genuine reformatorische Verständnis des Evangeliums in die theologische Wissenschaft eingedrungen.

Aber auch noch auf Einzelnes möchte ich hinweisen und das Gesagte an drei der hervorragendsten Erscheinungen der historischen Theologie illustrieren. Wellhausens „Prolegomena“ und seine „Israelitische und jüdische Geschichte“ gelten noch immer weithin als die Typen einer unkirchlichen, ja antikirchlichen Wissenschaft. In der That wird hier in die kirchliche Tradition ein scharfer und tiefer Schnitt gemacht und das überlieferte Bild vom Entwicklungsgang der alttestamentlichen Religion auf den Kopf gestellt. Aber die Kehrseite ist doch, daß die Helden der israelitischen Frömmigkeit, insbesondere die großen Schriftpropheten, mit wunderbarer Frische und plastischer Anschaulichkeit uns vor Augen treten und unserem Verständnis ungleich näher gebracht werden, als bei der traditionellen Auffassung. Das bedeutet aber, daß gerade das religiöse Verständnis des Alten Testaments nicht verloren, sondern gewonnen hat. Harnacks Dogmengeschichte übt an dem kirchlichen Dogma die einschneidendste Kritik, indem sie dasselbe als Produkt des griechischen Geistes auf dem Boden des Christentums verstehen lehrt. Aber die Kehrseite ist die Befreiung des Evangeliums von den Fesseln hellenischer Philosophie. Wir sehen das Evangelium wieder als Leben, das größer ist, als die Lehre, in die man es zu fassen versucht hat, und empfinden die unendliche Ueberlegenheit des lebendigen Christus über die Formeln des christologischen Dogmas. An Jülichers „Gleichnisreden Jesu“ empfinden es viele als eine unerhörte Behauptung, daß sämtliche drei Synoptiker die Gleichnisse Jesu mißverstanden und seine als Parabeln gemeinten Reden als Allegorien gedeutet haben sollen. Aber was bedeutet dieses minus an Zuverlässigkeit in der Berichterstattung der Evangelisten im Vergleich mit dem plus, das der Rede Jesu selbst an Schönheit, Gewalt und Ueberzeugungskraft zuwächst? Und noch nach einer andern Richtung hin wird

jenes minus mehr als aufgewogen. Gerade die Einsicht in jene mißverständliche Auffassung der Evangelisten erhöht die Zuversicht zur Echtheit und Ursprünglichkeit der Parabeln selbst. Diese können nicht Komposition der Berichterstatter sein; sonst hätten diese Allegorien komponiert und nicht Parabeln, die die Reden Jesu thatsächlich sind. Diese Beispiele mögen genügen. Natürlich ist meine Meinung nicht, daß an allen Einzelergebnissen der modernen Theologie ihre kirchliche Verwertbarkeit aufgezeigt werden müsse. Im Gegenteil läßt sich a priori annehmen, daß weitaus die meisten Forschungsresultate nur in einer entfernten, oft sehr entfernten Beziehung zum kirchlichen Endzweck der theologischen Arbeit stehen werden. Es wäre meist höchst verkehrt, etwa gegenüber einer kirchengeschichtlichen oder religionsgeschichtlichen Monographie überhaupt die Frage aufzuwerfen, ob sie kirchlich sei oder nicht. Nur um ein Ganzes von Theologie kann es sich handeln, wenn jene Frage gestellt wird.

Nach welchem Maßstab dieselbe entschieden wird, soll hier nicht wiederholt werden; nur auf Eines sei noch hingewiesen: die Kirchlichkeit der Theologie ist ein Ideal, das von ihr immer nur annähernd erreicht wird. Keine Theologie darf sich *die* kirchliche schlechthin nennen. In jeder ist das Ideal nur unvollkommen verwirklicht; denn jede hat auch Elemente in sich, die ihren kirchlichen Wert schmälern. Aber das Ideal selbst darf keine Theologie preisgeben. Denn es folgt aus ihrem Wesen selbst. Eben als wissenschaftliche ist sie kirchlich und als kirchliche ist sie wissenschaftlich. Wir können beides nicht trennen und wir wollen es auch nicht. Wir brauchen in der *kirchlichen* Arbeit, die uns befohlen ist, das Bewußtsein, daß wir sie mit wissenschaftlich gutem Gewissen treiben dürfen, und unsere *theologische* Arbeit gewinnt für uns an innerem Wert, wenn wir uns sagen dürfen, daß wir damit der Kirche, der wir unser Bestes danken, einen wenn auch noch so bescheidenen Dienst leisten können. Denn bescheiden ist allerdings, was die Theologie für die Kirche thun kann. Sie kann nicht selbst religiöses Leben erzeugen; das vermag nur das Evangelium durch das Mittel der Personen, in denen es Gestalt gewonnen hat. Aber ein

Doppeltes kann doch auch die Theologie; negativ kann sie Hindernisse intellektueller Art hinwegräumen, welche dem Glauben entgegenstehen; positiv kann sie, indem sie mit ihren Mitteln das Verständnis des Evangeliums erschließen hilft, diesem selbst eine Bahn machen. Indem sie das thut, leistet sie der Kirche den Dienst, den sie ihr schuldig ist.

Die obigen Ausführungen wurden in folgenden Leitsätzen zusammengefaßt:

A. Referierender und kritischer Teil.

I.

Die protestantische Theologie des 19. Jahrhunderts ist in der weitaus überwiegenden Mehrzahl ihrer Vertreter von der Ueberzeugung durchdrungen, daß die Theologie eine kirchliche Aufgabe zu erfüllen habe. Auch die hervorragendsten Vertreter der historischen Forschung sind davon nicht ausgenommen. Erst in den letzten zwei Jahrzehnten kam eine Richtung auf, in welcher der Widerspruch gegen die kirchliche Bedingtheit und Abzweckung der Theologie allgemeiner wurde und in einzelnen Vertretern zu der Losung unkirchlicher Theologie sich verdichtete. Die Motive lassen sich in dem Schlagwort „Religionsgeschichte" zusammenfassen. Genauer sind dieselben von zweifacher Art, wie sich ergiebt, je nachdem man Religionsgeschichte oder Religionsgeschichte betont: entweder eine bestimmte Anschauung von Religion, oder ein bestimmter Begriff der Geschichtswissenschaft bezw. der Wissenschaft überhaupt.

II.

Soweit der Widerspruch im Religionsbegriff wurzelt, ist es teils die asketische, teils die enthusiastische, teils die individualistische, teils die rein psychologische Auffassung der christlichen Religion, die dabei maßgebend ist. Mit der Einsicht in die Unzulänglichkeit dieser Deutungen des Christentums fällt auch der von dieser Seite her erhobene Widerspruch dahin.

III.

Die Wissenschaft, speziell die Geschichtswissenschaft soll in doppelter Hinsicht die Beziehung zur Kirche ausschließen: formal, sofern die Wissenschaft nicht außer sich, sondern in sich ihren Zweck hat, sofern sie nicht durch irgendwelche Instanzen sich zum voraus binden läßt und sofern sie nie fertig, sondern stets im Fluß ist; material, sofern ihr Gegenstand nicht eine einzelne Religion, sondern die Religion überhaupt ist.

IV.

Die „kirchliche Theologie", welche Bernoulli zwischen Wissenschaft und Kirche einschiebt, scheitert vor allem an ihrer eigenen Prinziplosigkeit, wie an der unevangelischen Haltung, welche sie dem praktischen Geistlichen zumutet.

V.

Die Konstruktion des Gegensatzes, den die „kirchliche Theologie" überbrücken soll, beruht auf einem falschen Begriff der Wissenschaft, wie der Kirche. Was jenen betrifft, so steht es nicht im Widerspruch mit dem Wesen der Wissenschaft, daß sie dem Leben dient. Sie hört darum nicht auf, ehrliche und rückhaltlose Wahrheitsforschung zu sein und ist als solche nicht „unkirchlich", sondern heimatberechtigt in der Kirche der Reformation. Durch ihre Voraussetzung der Realität der Religion wird auch die „unkirchliche Theologie" an die Kirche festgebunden. Auch ist diese Voraussetzung nicht ausgeglichen mit dem Charakter der Wissenschaft als suchender, nie fertiger.

VI.

Der vorausgesetzte Kirchenbegriff ist der katholische, nicht der evangelische. In der Relation zum katholischen Begriff, der die Kirche schlechthin mit der Rechtskirche identifiziert, ist eine wissenschaftliche Theologie notwendig „unkirchlich". Faßt man nach evangelischem Verstande die Kirche prinzipiell als eine Gemeinschaft des Glaubens, so fällt ein wesentlicher Grund für die Charakterisierung der Theologie als einer unkirchlichen weg.

B. Positive Entwicklung.

VII.

Der Theologie als der Wissenschaft vom christlichen Glauben ist vermöge ihrer Grundvoraussetzung der Wahrheit der christlichen Glaubensüberzeugung die Beziehung zur Kirche immanent. Umgekehrt bedarf die Kirche einer wissenschaftlichen Theologie als einer unumgänglichen Bedingung ihrer Existenz.

VIII.

Der wissenschaftliche Charakter der Theologie besteht nicht darin, daß dieselbe vor einem gegen die religiösen Interessen neutralen Welterkennen sich legitimiert, sondern daß sie eine ihrem Gegenstand entsprechende Erkenntnismethode befolgt.

IX.

Der kirchliche Charakter der Theologie hat seinen Maßstab nicht an der quantitativen Uebereinstimmung mit dem kirchlichen Bekenntnis. Vielmehr ist eine gewisse Spannung zwischen wissenschaftlicher Theologie einerseits, Bekenntnis- und Gemeindetheologie andererseits notwendig im Wesen der Sache begründet. Die Auslösung der Spannung von Fall zu Fall wird ermöglicht und erleichtert durch die Einsicht in die wahre Kirchlichkeit der Theologie, die darin besteht, daß die Theologie das Evangelium verstehen lehrt, auf welchem die Kirche ruht. Damit dient sie nicht bloß der Glaubenskirche, sondern auch der Rechtskirche.

X.

In dem entwickelten Sinne darf auch die „moderne Theologie" auf das Prädikat der Kirchlichkeit Anspruch machen. Keine Theologie aber darf sich die kirchliche schlechthin nennen; vielmehr bedeutet die Kirchlichkeit ein Ideal, das alle theologische Forschung immer nur annähernd erreicht.

Die Entstehung der Losung der Unkirchlichkeit der Theologie[1].

Von

J. Gottschick.

Daß ich mit den Grundgedanken des eben gehörten Vortrags übereinstimme, brauche ich nicht erst zu sagen, habe ich doch hier mich schon vor zwei Jahren über die Losung der Unkirchlichkeit der Theologie ausgesprochen, die damals eben ausgegeben war und auch in unserem Kreise schmerzliches Befremden erregt hatte. Nun hat mir aber unser Vorsitzender nahe gelegt, etwas zur Ergänzung des Vortrags nach der historischen Seite hin zu sagen. Indem ich dieser Aufforderung nachkomme, möchte ich mit dem beginnen, wovon der Vortragende ausging. In meiner Erinnerung, die ein gutes Jahrzehnt weiter als die seinige hinaufreicht,

1) Auf dem letzten Plochinger Kranze hatte ich die Debatte über den vorstehenden Traub'schen Vortrag eröffnet. Nun wurde mir einige Zeit später aus dem Kreise der Teilnehmer der Wunsch nach Veröffentlichung meiner Worte ausgesprochen, weil sie zur Klärung der Situation beitrügen. Ich habe mich diesem Wunsche nicht entziehen wollen und lasse deshalb dem Traub'schen Vortrage folgen, was ich von dem ohne Vorbereitung Gesprochenen mir habe vergegenwärtigen können, natürlich nun, ohne mich um Genauigkeit der Wiedergabe besonders zu bemühen. Als sich mir jetzt die Möglichkeit bot, Hegler's Antrittsrede zu bringen, die auf das gleiche Thema zu reden kommt, habe ich mich freilich gefragt, ob dadurch die Veröffentlichung meiner Worte nicht überflüssig geworden sei. Aber es sind doch nicht die gleichen Momente, die wir von der gleichen Ueberzeugung aus breiter ausführen. So dienen meine Worte doch vielleicht zur Ergänzung.

finde ich doch den Konsensus über den kirchlichen Beruf der Theologie nicht, der nach ihm seit Schleiermacher allgemein vorhanden und beim Erscheinen meines Buches über die Kirchlichkeit der sog. kirchlichen Theologie noch ungebrochen gewesen sein soll. Wir d. h. ich und, wie ich meine, unsere ganze Theologengruppe, haben damals das Bewußtsein gehabt, daß es eine neue Position war, wenn eine nicht in den traditionellen Bahnen gehende Theologie unter der Devise der Kirchlichkeit auftrat, ihre kirchliche Voraussetzung und ihren kirchlichen Beruf betonte. Daß auch Theologen andrer Richtungen so empfanden, bezeugt der Brief eines noch lebenden Vermittlungstheologen Dorner'scher Art, der mir auf mein Buch hin schrieb, wenn ihm in seiner Studienzeit die systematische Theologie in dieser Abzweckung auf den kirchlichen Beruf geboten wäre, so würde er der Theologie den Rücken gekehrt und die Wissenschaft wo anders gesucht haben. In der That war Kirchlichkeit die zugestandene Prärogative der traditionalistischen Theologie gewesen. Als der Maßstab der Kirchlichkeit der Theologie galt das Maß ihrer quantitativen Uebereinstimmung mit den Bekenntnissen und mit der Theologie des 17. Jahrhunderts. Darauf hin fühlte sich die konfessionelle Theologie als *die* kirchliche, und von der Vermittlungstheologie und der „liberalen", der spekulativen wie der historisch-kritischen, ward ihr das nicht bestritten. Dogmatiker beider Richtungen wie Rothe und Biedermann stellten als „Kirchenlehre" etwas historisch Gegebenes dar, eben die Theologie der Bekenntnisse und des 17. Jahrhunderts. Ihre eignen Abweichungen hiervon rechtfertigten sie unter dem Titel der Wissenschaftlichkeit, nicht dem der Kirchlichkeit. Der faktisch herrschende Begriff von der Kirche war eine verblaßte Kopie des katholischen. Daran änderte nichts, daß Schleiermachers Zweckbeziehung der Theologie auf die Kirchenleitung noch wirksam war. Diese Zweckbeziehung bedeutete ja auch in seinem Sinn nicht mehr als ein Prinzip für die Auswahl des theologischen Stoffes aus der allgemeinen Wissenschaft und für die Organisierung des ausgewählten Stoffes. Dabei konnte alles Gewicht auf die gegen die Kirche indifferente „Wissenschaft" fallen, mit deren

Ergebnissen dann eine Wandlung der „Kirche" anzustreben war[1]).

Was wir dem gegenüber als ein Neues empfanden und mit Freudigkeit begrüßten, war die Auffassung der Dinge, die wir A. Ritschl verdankten und bei der der Widerstreit zwischen den gleicherweise an die Theologie zu stellenden Anforderungen der Wissenschaftlichkeit und der Kirchlichkeit überwunden schien. Jawohl, die Theologie hat einen kirchlichen Beruf, hat der Kirche als einer durch Gottes That begründeten Größe zu dienen und muß deshalb ihren Standort innerhalb der Kirche, in deren Glauben nehmen. Aber die Kirche im Sinn der Reformation und der Bekenntnisse deckt sich nicht mit dem empirischen Gefüge von Ueberlieferungen und Rechtsordnungen und herrschenden Parteien, sondern ist die Gemeinde der durch das Evangelium zum persönlichen Heilsglauben Erweckten. Dieser Begriff von der Kirche ist der kritische Kanon, an dem alles, was empirisch Kirche heißt und heißen will, sich messen lassen muß, um das Recht seines Anspruches und das Maß dieses Rechtes erst zu erweisen. Es hat nur so viel Recht, als es wirklich Erscheinung jener Gemeinde und das Mittel ist, um ihr zum Organ ihrer Bethätigung zu dienen und sie immer neu zu erzeugen. Und der Kirche dienen heißt dafür wirken, daß die empirische Kirche den aus jenem religiösen Kirchenbegriff sich ergebenden Idealen gemäß fortgebildet werde. Die Theologie speziell dient der Kirche gerade, indem

1) Vgl. H. Holtzmann: „Wir sind auf eine Umpflanzung und Uebersiedelung unserer Produkte aus dem spezifisch theologischen Bereich in ein allgemeineres wissenschaftliches Betriebsfeld vollkommen eingerichtet und brauchen uns vor keiner derartigen Eventualität zu scheuen, auch wenn wir keine Ursache haben sie herbeizuwünschen. In einer solchen Verallgemeinerung der Gesichtspunkte ist aber zugleich das letzte Ziel zu erkennen, welchem die Theologie als Wissenschaft zustrebt: dasselbe kann in nichts Anderem bestehen, als in der Ausbildung einer jeden einzelnen Disziplin bis zu derjenigen Klarheit und Durchsichtigkeit, die sie fähig macht, unmittelbar in den Zusammenhang der Einen, unteilbaren Wissenschaft einzutreten, welche ihre Gesetze in sich selbst trägt und einer im Grunde einheitlichen Behandlungsweise unterliegt, wenn gleich die Spaltung in Natur- und Geisteswissenschaften durch die doppelseitige Organisation des menschlichen Geistes überhaupt . . . bedingt ist." Jahrbb. f. prot. Theologie 1875 S. 5.

sie durch die geschichtliche Erforschung der Schrift und der kirchlichen Ueberlieferung, durch die Thätigkeit also, durch welche beider gesetzliche Auktorität zerstört wird, eine vertiefte Erkenntnis des Evangeliums als der glaubenschaffenden Kraft göttlichen Geistes gewinnt, auf Grund dieser geschichtlichen Arbeit dem Evangelium seinen für die Gegenwart angemessenen Ausdruck giebt, aus ihm Gestalt und Regel der kirchlichen Thätigkeiten ableitet. Die Selbständigkeit der wissenschaftlichen theologischen Arbeit gegen die Auktorität der empirischen Kirche ist also gerade eine unentbehrliche Bedingung der wahren Kirchlichkeit der Theologie. Andrerseits ist die Voraussetzung solchen freien Dienstes, der Standort im Glauben der Kirche, keine Beeinträchtigung der wissenschaftlichen Unabhängigkeit und Wahrhaftigkeit der Theologie. Denn *dieser* Glaube ist etwas, was Sache der persönlichen Entscheidung des seiner sittlichen Bestimmung sich bewußten Menschen ist und deshalb durch Wissenschaft weder begründet noch erschüttert werden kann. Als Gewißheit von der in Christus verbürgten und in ihrer Abzweckung auf das sittliche Gottesreich verstandenen Gnade Gottes beruht er darauf, daß ein zweifelloser Bestandteil unsrer Wirklichkeit, der geschichtliche Christus in seinem offenbaren Lebensgehalt und die von ihm gestiftete Gemeinde, das Gewissen zur Anerkennung ihres unbedingten Wertes, des Rechtes des christlichen Ideals wie der beseligenden Kraft und der Realität der christlichen Heilsgüter nötigen. Und die Kirche, in der die Theologie so wurzelt und der sie so dient, ist nicht etwa eine Utopie, sondern die geschichtliche Kirche auf der evangelischen Stufe ihrer Entwicklung. Daß die Theologie in der religiösen Zentralposition der Reformation wurzelt, giebt ihr das Heimatsrecht in der empirischen evangelischen Kirche, die nach dem Kirchenbegriff ihrer Bekenntnisse nichts sein will als ein Stück der Gemeinde der Gläubigen, das sich ein Gefüge von stets prüfungsbedürftigen und verbesserungsfähigen Mitteln zur Selbstentfaltung und Selbstausbreitung geschaffen hat.

So ist denn für uns, denen diese Auffassung der Theologie Freudigkeit in der wissenschaftlichen Arbeit wie in der Verwertung ihrer Ergebnisse in der kirchlichen Praxis gab, die Frage

nicht sowohl, wie die Losung einer unkirchlichen d. h. durch ihre wissenschaftliche Aufgabe zu prinzipieller kirchlicher Indifferenz gezwungenen Theologie überhaupt hat aufkommen können, als wie sie in eben dem Kreise, in welchem jene kirchliche Auffassung der Theologie herrschend war, in einer größtenteils durch die gleiche Schule gegangenen jüngeren Theologengeneration hat so starken Anklang finden können. Das ist eine Frage, die ich mir, obwohl mich die neuen Fragestellungen der Wissenschaft in jener Auffassung nicht erschüttert haben, seit Jahren vorgelegt habe, um mich nicht in bloßer Verstimmung gegen das vielleicht doch relativ Berechtigte der neuen Bewegung abzusperren.

Als erster und als ein gewichtiger Faktor muß da, wie mir scheint, die Zähigkeit in Anschlag gebracht werden, mit der sich der empirische — katholisierende — Kirchenbegriff als eine maßgebende Macht im öffentlichen Bewußtsein behauptet, und die Heftigkeit und Ungerechtigkeit, mit der die in jenem Sinn ihrer Kirchlichkeit bewußten Kreise und Instanzen[1]) gegen eine unter der Devise des reformatorischen Kirchenbegriffs arbeitende und kämpfende Theologie reagiert haben. Dadurch sind nicht wenige bestimmt worden, diesen letzteren Kirchenbegriff der weltfremden Theorie der Dogmatik zu überlassen und in den Kämpfen der Wirklichkeit nur mit dem empirischen Kirchenbegriff zu rechnen. Damit war es dann gegeben, daß die Theologie nach Voraussetzung und Zweck gegen die „Kirche“ völlig selbständig gestellt, für „unkirchlich“ erklärt wurde.

Ein instruktives Zeugnis für die Bedeutung dieses Umstandes liegt in dem Schlußurteil vor, das Sell über Eck's Unternehmen, die „Kirchlichen“ und die „Ritschlianer“ einander näher zu bringen, gefällt hat:

„Einstweilen scheint mir ... gesagt werden zu müssen: „Zu spät! Du rettest den Freund nicht mehr!“ Vor zehn Jahren hätte ein derartiges Wort zum Frieden vielleicht Großes wirken können. Ob heute noch? . In der Theologie Ritschl's wurde der Kirche noch einmal eine Ver-

1) Der ältere Unterschied der konfessionellen und der Vermittlungstheologie hat sich seitdem vermischt. „Positiv“ und „kirchlich“ gilt als dasselbe.

mittlungstheologie dargeboten, eine Theologie, die sich anheischig machte, zugleich ganz Wissenschaft und ganz kirchlich zu sein. Zu diesem Zweck wurde die Wissenschaft möglichst vereinfacht und die Kirche auf das Fundamentale beschränkt. — Die Kirche, d. h. das, was sich bei uns für die Kirche hält: Synoden, Konsistorien und ein Teil der Geistlichen lehnten mit Geräusch diese Vermittlungstheologie ab, und damit hat sie sich nun selber das Los gezogen eines Kampfes mit einer den kirchlichen Vorurteilen gegenüber immer gleichgültiger werdenden rein historischen Wissenschaft von der Religion und dem Christentum. Der glänzende Schleier, den Ritschl noch einmal für Hunderte von treuen begeisterten Pfarrern über die irdische Verwirklichung des Christentums, die Kirche breitete mit dem Zauberwort „Gemeinde", ist zerrissen, man hat die harten Realitäten, aus denen sich dieses Wesen zusammensetzt: „Konsistorien, Synoden und Bekenntnisse" erkannt und nimmt sie fortan als das, was sie ist" [1]).

Weitere Zeugnisse sind Krüger's spätere Aussage, daß er bei der Proklamierung der Unkirchlichkeit der Theologie nur die Kirche im Rechtssinn vor Augen gehabt, und Rade's Erklärung, daß er daran verzweifelt habe, gebildeten Laien, die nun einmal unter Kirche nur die empirische verstehen, den reformatorischen Gedanken klar zu machen. —

Ich bin nun weit davon entfernt, es für berechtigt zu halten, daß man durch solche Erfahrungen sich von der Vertretung einer Position, von deren prinzipieller Richtigkeit und Wichtigkeit man überzeugt ist, abdrängen oder gar an der pflichtmäßigen gläubigen Beurteilung der empirischen Kirche irre machen läßt. Ich empfinde es als einen seltsamen Kontrast, wenn Rade an der Möglichkeit verzweifelt, gebildeten Laien das rechte Verständnis des Kirchenbegriffes zu erschließen und wenn Luther sagt, Gottseidank wisse jetzt ein Kind von sieben Jahren, was die Kirche ist, ja wenn Rade selbst gegenüber der tiefgewurzelten Neigung, gewisse Parteien als reichs- oder staatsfeindlich zu stempeln, mit Recht doch gar nicht daran verzweifelt, die Unterscheidung zwischen der Sache und ihrer zufälligen empirischen Gestalt erfolgreich verfechten zu können. Es ist mir vollends nicht verständlich, wie man aus äußeren Gründen eine Losung preisgeben kann, von deren unverrückter Vertretung mir die Ueberzeugung von dem

1) Theologische Rundschau Bd. I. S. 214, 215.

eignen guten Recht in der Kirche und die Freudigkeit im Berufe eines Lehrers künftiger Kirchendiener wie eines Kirchendieners selbst abzuhängen scheint. Umsomehr, als der Begriff „Kirche“ nun einmal nicht eine bloß menschliche Größe bezeichnet, sondern dem, worauf er angewandt wird, den Anspruch auf einen religiösen Wert verleiht. Aber daß bei der Vertauschung der Losungen solche äußeren Gründe so stark mitspielen, muß, wie ich meine, bei allem Kampfe gegen diese Vertauschung uns vor der Ueberschätzung der Größe des Gegensatzes bewahren.

Zu den äußeren Gründen kommen nun freilich innere. Traub hat sie in dem Wort Religionsgeschichte zusammengefaßt und zwei Reihen von Motiven unterschieden, je nachdem man Religion oder Geschichte bezw. Geschichtswissenschaft betont.

Was das Erste anlangt, so will mir scheinen, als überschätze er den Einfluß Duhm's und der von diesem vertretenen ekstatisch-asketischen Auffassung der Religion. Dafür begeistern sich die meisten doch nur in Bezug auf die Vergangenheit, nicht in Bezug auf die Gegenwart. Abgesehen davon aber hat er auf einen wichtigen Punkt das Augenmerk gelenkt. Ich möchte sagen: es ist ein Umschlag der wissenschaftlichen und der religiösen Stimmung eingetreten. Unsere wissenschaftliche Stimmung ist s. Z. eine des systematischen Interesses gewesen. Wir haben es als wertvolle Förderung begrüßt, daß Ritschl dazu anleitete, jedes Einzelne im Licht des Ganzen aufzufassen, überall auf einen geschlossenen systematischen Zusammenhang auszugehen. Insbesondere haben wir es als einen religiösen Segen empfunden, als wir durch Ritschl die genuine christliche und evangelische Frömmigkeit unbeschadet ihres gefühls- und willensmäßigen Charakters als das Korrelat zu dem Ganzen einer sie leitenden deutlichen Weltanschauung und Lebensauffassung ansehen lernten. Die Einheitlichkeit und Geschlossenheit der letzteren schien uns die Möglichkeit eines einheitlichen, klaren, kräftigen, kurz eines charaktervollen Gepräges der Frömmigkeit, das Ganze der Anschauung die Möglichkeit eines Ganzen des persönlichen Lebens zu verbürgen. Was aber dieser Welt- und Lebensanschauung und der ihr entsprechenden Frömmigkeit das Gepräge gab, war der Gedanke eines in der Beziehung auf die

Welt zu verwirklichenden sittlichen Zweckes der Persönlichkeit. Daraus ergab sich als das Spezifikum der christlichen, der evangelischen Frömmigkeit das ebenso demütige wie freudige, nicht nur geduldige, sondern auch schaffensfrohe und siegesgewisse Gottvertrauen, eine Anschauung von der Frömmigkeit, die wir im Vergleich zu der vorher vielgepriesenen Mystik mit ihrer Unbestimmtheit unsagbarer Gefühle und mit ihrer Beziehungslosigkeit auf die sittliche Arbeit an der Welt als eine große Klärung und Bereicherung des persönlichen Lebens empfanden.

Jetzt ist eine andere wissenschaftliche Stimmung vorherrschend geworden, statt der systematischen eine historisch-ästhetische. Auf die Betrachtung im Ganzen auszugehn, gilt vielfach als steifer Doktrinarismus. Man freut sich der stimmungsmäßigen Versenkung bald in diese bald in jene Seite der Sache. Statt das für alle Giltige zu suchen, konstatiert man das für die Einzelnen Geltende. In religiöser Hinsicht aber empfindet man die angedeutete Anschauung vom normalen Wesen der christlichen Frömmigkeit als etwas zu Enges, ja wohl gar als etwas Flaches. Das „mystische" Erleben einer Berührung mit dem Ewigen, die sich n e b e n der sittlichen Arbeit in unsagbaren, auf die letztere beziehungslosen Gefühlen vollzieht, wird wieder als die Erfüllung des tiefsten Bedürfnisses der Seele gepriesen.

Nun war für uns, die wir von Ritschl lernten, grade mit jener Auffassung vom Ganzen des Christentums das Bewußtsein um das volle Heimatsrecht unserer Theologie in der Kirche der Reformation erwachsen. Erwies sich uns doch grade der Luther's Gottvertrauen entsprechende Gedankenkreis als das Prinzip der Reformation. Deshalb empfanden wir die Forderung der Kirchlichkeit nicht als eine Schranke der Theologie, sondern als Ausdruck unsres eigensten Bewußtseins. Für die unsystematische Stimmung und die mystische Velleität dagegen muß das Gegenteil der Fall sein. Schon das widerstrebt ihr, sich überhaupt auf einen deutlichen und geschlossenen Gedankenkreis festzulegen. Und vollends ist ihr der bestimmte, um den es sich hier handelt, mehrfach nicht mehr homogen.

Der Grund der Wandlung der wissenschaftlichen Stimmung liegt wohl in der Ausbreitung der Historie auf religiösem Gebiet.

Die Wandlung der religiösen Stimmung hat noch einen tieferen Grund. Als Ritschl's Gedanken zündeten, in den siebziger Jahren, war Alles voll der Freude an den sittlichen Gütern der Erde, an Volk und Staat, an Wissenschaft und Technik, kurz an der Kultur. Die Arbeit an ihrer Aufgabe wurde als etwas Erhebendes empfunden. Es hat vielleicht nicht wenig zu Ritschl's Erfolge beigetragen, daß durch seine Idee des sittlichen Berufes die Kulturarbeit eine religiöse Weihe empfing — so wenig jene hierin aufging und so wenig dies sein oberstes Ziel war. Nun ist jener Kulturrausch rasch genug verflogen. Die Mißstände, die der Fortschritt der bloßen Kultur im Gefolge hat, haben besonders im politischen und sozialen Leben sich nur zu bald empfindlich geltend gemacht. Daß dieser Fortschritt die Seele selbst leer läßt, hat sich weiten Kreisen aufgedrängt. Bezeichnend für diesen Umschwung ist der Beginn des Einflusses Schopenhauers. In der Theologie reflektiert sich diese Wendung eben in dem Wiederaufkommen der Hochschätzung der Mystik [1]). Nun drängen aber bei aller Anerkennung des Rechts der Individualisierung der Frömmigkeit die Bedürfnisse des Christentums viel zu sehr auf die Herausarbeitung einer klaren, geschlossenen, allgemeingiltigen Welt- und Lebensanschauung hin, als daß man nicht auf ein Wiedererstarken der systematischen Stimmung zuversichtlich rechnen sollte. Nicht minder ist der evangelische Christ, auch wenn er von Welt- und Kulturseligkeit gründlich frei ist, durch die pflichtmäßige sittliche Lebensaufgabe viel zu umfassend und viel zu stark in die Welt verflochten, um den Frieden und die Ruhe der Seele, deren er deshalb doppelt bedarf, in den flüchtigen und inhaltsarmen Momenten mystischer Gefühlserhebung finden zu können. Grade die Pflichtmäßigkeit der für das natürliche Lebensgefühl verleideten Welt-

1) Ein instruktives, weil absichtsloses Zeugnis liest man bei Niebergall, Wie predigen wir den modernen Menschen? Eine Untersuchung über Motive und Quietive 1902. S. 113 „Vielleicht ist unser Lieblingsgedanke der neunziger Jahre vom Gottesdienst im Beruf und von der Bedeutung des Christentums für die Arbeit längst nicht mehr so zugkräftig, wie wir glauben. Wir müssen vielleicht der abgehetzten Menschheit viel mehr Marienruhe und Frieden der Mystik, soweit es christlich ist, darbieten, um die anzulocken, die noch Seele und keine Maschine sein wollen."

beziehung wird immer wieder zum Verständnis des unvergleichlich höheren Wertes des lutherischen Gottvertrauens hinführen.

Waren es schon hinsichtlich der religiösen Stimmung Einseitigkeiten der Ritschl'schen Theologie oder einseitige Auffassungen derselben, die zur Abwendung von ihr und dem von ihr vertretenen Standpunkt der Kirchlichkeit führten, so gilt das in noch viel höherem Maß von der zweiten Gruppe von Motiven, von denen wissenschaftlicher Natur.

Da kommt zuerst die Verflechtung des systematischen Standpunktes Ritschl's mit der Historie in Betracht, seine Stützung auf eine eigentümliche Auffassung des Neuen Testamentes und der Reformation. Die intensive Fortarbeit der historischen Forschung hat aber nicht nur zu manchen stark abweichenden Einzelergebnissen von großer Bedeutung geführt, — ich erinnere nur an die Herausstellung der so weitreichenden eschatologischen Bezogenheit der neutestamentlichen Gedanken —, sondern auch die Fähigkeit außerordentlich gesteigert, die Vergangenheit in ihrer besonderen, von der unsrigen so verschiedenen Eigenart deutlich zu sehen und nachzuempfinden und jede Verwischung, jede Modernisierung derselben zu vermeiden. Wenn sich nun mit dieser historischen Virtuosität vielfach die Neigung verbindet, nur den weiten Abstand zwischen Vergangenheit und Gegenwart zu fixieren und sich gegen jeden Versuch der Herausstellung der substantiellen Identität beider skeptisch oder von vornherein ablehnend zu verhalten, so kommt dabei freilich der Glaube an die ecclesia in perpetuum mansura nicht zur Geltung, aber man wird auch offenbar dem Gedanken der geschichtlichen Entwicklung nicht gerecht, die sich von bloßer Veränderung doch eben durch die innere Einheit des Subjekts unterscheidet, das den verschiedenen Erscheinungsformen und Entwicklungsstufen zu Grunde liegt. Aber man kann die vorsichtige Zurückhaltung, in der sich viele in dieser Hinsicht unter dem Einfluß der Historie bewegen, immerhin begreifen. Man darf sich nicht verhehlen, daß die historische Begründung einer für die Gegenwart giltigen Form der christlichen Wahrheit eine sehr viel kompliziertere Aufgabe geworden ist und stark mit schwer zu fassenden Imponderabilien zu arbeiten hat. Und das ist nicht zu ver-

kennen, daß es nicht ohne vielfache Gewaltsamkeiten abging, wenn Ritschl sich nicht mit der neutestamentlichen Begründung für seine Grundanschauung vom Christentum begnügte, sondern darauf ausging zu erweisen, daß auch seine einzelnen Lehrformulierungen das Zeugnis eigentlich des ganzen Kanons, wenn auch nicht immer für, so doch nirgends wider sich hätten, ebenso daß er und wir das Maß überschätzt haben, in welchem Luther von der zweifellos erreichten höheren Stufe der religiösen Grundanschauung aus die Konsequenzen gezogen und die traditionellen Gedanken durch neue ersetzt hat.

Ein weiteres höchst einflußreiches Motiv der Abwendung von dem durch die Ritschl'sche Theologie vertretenen Standpunkt der Kirchlichkeit ist die Mißempfindung gegenüber der Haltung, die von ihr der Theologie bezw. dem Christentum selbst angewiesen wird und die man als die einer künstlichen und unwahren Isolierung empfindet. Man erblickt das Vorhandensein einer solchen an drei Punkten, in der Forderung, daß die Theologie ihren Standort in der Offenbarung durch Christus und im Bewußtsein der durch diese begründeten Gemeinde zu nehmen habe, in der Beschränkung des Gedankens der Offenbarung auf Christus, wie sie in dem verrufenen Diktum „ohne Christus wäre ich Atheist" am schroffsten heraustritt, in der Kluft, die mit Hülfe der Kantischen Erkenntnistheorie zwischen dem christlichen Glauben und dem Welterkennen befestigt wird[1]). Dem gegenüber fordert man eine breitere Basis, den Ausgang von der allgemeinen Religionsgeschichte, die

---

1) Vgl. Tröltsch in dieser Zeitschrift 1895. S. 373: „Aehnliche Bedenken gelten zum Teil gegen die Theologen der Ritschl'schen Schule, . . welchen . . diese Verselbständigung der Religion überwiegend nur die Brücke zur Isolierung des Christentums gegenüber der Philosophie ist —, und die einmal bei jenem angelangt, die andern Religionen nicht schnell und gründlich genug wieder los werden können. Auf Grund des Gemeindeurteils und, durch dieses vermittelt, der persönlichen Erfahrung ist die geschichtliche Erscheinung Jesu als der Inbegriff aller erlösenden Wahrheit, als Aeußerung Gottes selbst, und damit selbstverständlich als absolute Wahrheit bezeugt, während die andern Religionen mit so viel Irrtum, Rätseln und Unsicherheit behaftet sind, daß man ohne Jesus schließlich nur beim Atheismus enden würde."

Anerkennung gleichartiger, wenn auch nicht gleichwertiger Offenbarung in den andern Religionen, die Voraussetzung des wissenschaftlichen Rechtes einer allgemeinen idealistischen Weltanschauung. Jene Mißempfindung hat aber ihren Grund doch nicht nur in wirklichen Fehlern der Ritschl'schen Theologie und der von ihr mehr oder minder beeinflußten Theologen, sondern zum nicht geringen Teile darin, daß die Gegensätze, im Verhältnis zu denen jene jetzt Unlust erweckenden Positionen einst ausgebildet wurden, für die jüngere Generation in Folge der veränderten geistigen Lage nicht mehr die gleiche Rolle spielen, teilweis ihr gar nicht mehr als abzustoßende oder zu überschreitende Faktoren zum Bewußtsein kommen: ich meine die Vermittlungstheologie, die natürliche Theologie, die naturalistische Auffassung des Geisteslebens. Abgesehen davon, daß wohl auch für die Wahl zwischen den beiden Möglichkeiten, vom Mittelpunkt aus zur Breite oder von der Breite aus zum Mittelpunkt fortzuschreiten, die individuelle Stimmung ein Moment abgiebt.

Im Vergleich mit der in der Vermittlungstheologie beliebten Verhandlung der Prolegomenenfragen empfanden wir es als eine Förderung, als wir von Ritschl auf die Probleme, die in der Sache selbst liegen, hingewiesen wurden. Gegenüber einer unklaren Vermischung von Glauben und Wissen empfanden wir es als eine Klärung, daß Ritschl die praktische Natur des Christentums, die Abzweckung der christlichen Heilsgüter auf die sittliche Persönlichkeit, die durch keine Theorie erzwingbare persönliche Entscheidung für das christliche Ideal als die Bedingung des Verständnisses des Christentums betonte und deshalb die reinliche Begehung des unvermeidlichen Cirkels d. h. die offene Aussprache der unvermeidlichen subjektiven Voraussetzung der Wissenschaft vom Christentum, also der persönlichen Entscheidung für dasselbe, der Theologie vorschrieb. Im Vergleich mit der objektiven Haltung des überlieferten Lehrsystems als eines Längendurchschnitts durch die Geschichte empfanden wir es als eine religiöse Befreiung, daß er die Aufgabe der systematischen Theologie darauf beschränkte, die Gedanken des christlichen Glaubens vom Standpunkt der in ihm lebenden Gemeinde und so, wie sie ihr religiöses und sittliches Leben unmittelbar zu leiten geeignet sind, darzustellen.

Die nächste Theologengeneration, welche diese Anschauungen fertig und in der Hauptsache siegreich vorfand, stand ihnen demgemäß kühler gegenüber. Dagegen erweckte ihr nun Anstoß und rief den Vorwurf künstlicher Isolierung der Theologie hervor, daß sie den Eindruck hatte, als ob durch diese prinzipielle Stellungnahme im Glauben der Gemeinde an die Offenbarung in Christus der Diskussion über das sachliche Recht des Glaubens ausgewichen, als ob der Anspruch des Christentums, auf der vollendeten Offenbarung zu beruhen, an Stelle eines sachlichen Wahrheitsbeweises treten, als ob durch eine Hinterthür wieder wie im Katholizismus und in der Orthodoxie eine formelle Auktorität aufgerichtet werden und die Giltigkeit des von dieser Vertretenen statt auf seine eigene geistige Leistungs- und Ueberzeugungskraft auf seinen von vornherein zuzugestehenden göttlichen Ursprung gegründet werden sollte, als ob der Theologie der Nachweis der Kraft der christlichen Position sich selbst zu beglaubigen, wie er durch eingehende und ernsthafte Vergleichung mit andern Religionen und Religionsanalogien zu führen ist, erspart werden sollte. Jener Anstoß und Vorwurf wäre nun wirklich berechtigt, wenn der Standort der Theologie im Glauben der Gemeinde diesen Sinn hätte. Und es scheint mir nicht zu leugnen, daß man innerhalb der Ritschlschen Schule hier und da auf dem Weg dahin war oder ist, z. B. wo die Absolutheit des Christentums auf seinem spezifischen Offenbarungscharakter begründet wird, statt daß umgekehrt dieser auf das, was das Christentum der Persönlichkeit leistet, zu begründen wäre. Zu diesem Anstoß gesellt sich der Umstand, daß in der Ritschl'schen Schule der Wahrheitsbeweis weniger durch Vergleichung mit andern Religionen als durch Vergleichung des vom Christentum Gebotenen mit den durch sein sittliches Ideal erweckten Bedürfnissen geführt zu werden pflegt. Dieser Unterschied hat seinen Anlaß einmal darin, daß die Blüte der Religionsgeschichte jüngeren Datums ist und sodann in der praktisch-kirchlichen Abzweckung, die uns die systematische Theologie hat. Ein prinzipieller Grund zur Ablehnung des ersten Weges besteht für uns in keiner Weise. Der zweite wird aber nicht aufgegeben werden können, so gewiß als für die weitesten Kreise der Gegenwart die andern Religionen eine unbekannte Größe

sind und als auch für die, welche sie kennen, die Analogie, welche sie in Bedürfnissen und Welt- und Lebensanschauungen der Gegenwart finden, der unentbehrliche Hebel ihrer Nachempfindung sein dürfte.

Nun die Beschränkung der Offenbarung auf Christus. Die Antithese, um die es sich dabei handelte, war die natürliche Theologie. Sie sollte nicht ein Erzeugnis der Geschichte, sondern ursprüngliche Vernunftausstattung oder demonstrable Wahrheit sein, und da mußten denn die Mittel schlechter Apologetik aufgeboten werden, um der heutigen Natur- und Geschichtswissenschaft gegenüber erst zu beweisen, was einst aus der antiken Wissenschaft als feststehendes Ergebnis in die allgemeine Bildung übergegangen war. Ihre Anerkennung oder der Glaube des 1. Artikels sollte die unentbehrliche Vorstufe des Verständnisses der erlösenden Offenbarung in Christus sein. Ihre Gedanken, so ihr Begriff von der neutralen vergeltenden Gerechtigkeit Gottes, sollten als Maßstab für die spezifisch christlichen, so für den der Sündenvergebung und Versöhnung in Geltung bleiben. Demgegenüber haben wir behauptet, daß der christliche Glaube in der Gegenwart ohne jenen Umweg entstehen könne und an den vom Christentum selbst geweckten sittlichen Bedürfnissen seinen genügenden Anknüpfungspunkt finde, daß die praktischen Motive des Gottesglaubens, die dem Christentum selbst entquellen, für uns unvergleichlich stärker seien, als die, auf welche die natürliche Theologie reflektiert, auch als die der alttestamentlichen Religion, endlich, daß das Christentum mit Schleiermacher zu reden ein Individuum der Religion sei, ein in allen seinen Momenten eigentümliches Ganzes, nicht eine bloße Ergänzung der natürlichen Religion und Moral in Hinsicht von Umfang und Kraft. Auch das berüchtigte Diktum „ohne Christus wäre ich Atheist", zu dem ich mich als Urheber bekennen muß, war διαλεκτικῶς gesagt. Es fiel in der Diskussion gegenüber der Zumutung, jene Apologetik der natürlichen Theologie, speziell die herkömmlichen Beweise für das Dasein Gottes als unentbehrliche Grundlage alles andern anzuerkennen, und bedeutete die Weigerung als wissenschaftliches Ergebnis zu behaupten, wozu die Wissenschaft im modernen Sinne nicht als Ergebnis gelangt. Der Artikel der Christlichen Welt (1889 Nr. 49), in dem ich meinen Satz gegen Harnacks Kritik

und den Vorwurf der Isolierung des Christentums aufrechterhielt und erläuterte, läßt keinen Zweifel darüber, daß damit nur jene Zumutungen abgelehnt werden sollten und daß ich im weitesten Umfang dazu bereit war, in der ganzen Geschichte die Wunder Gottes und die zu Christus führenden Wege anzuerkennen.

Dieser Gegensatz war aus dem Gesichtskreis geschwunden und dafür ein deutlicheres Bild der zu höherem Leben erhebenden Kräfte, die in den andern Religionen wirksam sind, in ihn eingetreten, als man unsere Position allgemeiner als Isolierung des Christentums zu empfinden begann, eine unter diesen Umständen begreifliche Erscheinung.

Betont man nun im Begriff der Offenbarung die kausale Seite, die ein Neues im Geistesleben setzende That Gottes, so ist auch meine Meinung, daß angesichts der Thatsachen wirklicher befreiender und erhebender Gotteswirkungen in den außerchristlichen Religionen eine Beschränkung der Offenbarung auf Christus und das Alte Testament nicht zu halten ist. Ich wüßte auch nicht, was für ein inneres Interesse des christlichen Glaubens diese Beschränkung erheischte. Ist es doch nicht zu bestreiten, daß der platonische Einschlag der griechischen Bildung, in dem ein solches Neues unverkennbar ist, mindestens in gleichem Umfang wie die Alttestamentliche Offenbarung dem Verständnis der Offenbarung in Christus die Wege bereitet hat. Freilich, wenn die Forderung der Vergleichung des Christentums mit den andern Religionen zum Behuf der Entscheidung für das letztere, wie es manchmal scheint, den Sinn haben sollte, daß man durch das Verständnis der andern Religionen zuerst zur Erkenntnis der Realität d. h. der Wahrheit und des göttlichen Grundes der Religion überhaupt geführt werden müßte, so würde ich solcher Zumutung in derselben Weise trotzen, wie der, an die verflossene natürliche Theologie zu glauben. Die Motive zur religiösen Erhebung sind dort doch mit Elementen, die uns innerlich fremd sind, mit Momenten der nationalen Geschichte und Eigenart fremder Völker und der von dem, was uns Wissenschaft ist, sehr verschiedenen antiken Wissenschaft so eng verknüpft, daß sie viel geringere Ueberzeugungs- und Triebkraft haben, als die

immerhin durch das Christentum selbst erst hervorgerufenen, aber nun doch von ihm unabhängigen sittlichen Ideen und Bedürfnisse der Gegenwart einerseits und die anschauliche Wirklichkeit des Geistes Gottes in Christus und den Seinen andrerseits. Im Uebrigen stand uns bei unsrer „Beschränkung der Offenbarung auf Christus“ im Vordergrund nicht das kausale, sondern das teleologische Moment des Begriffes Offenbarung, die auf Begründung des religiösen Vertrauens abzweckende Selbsterschließung Gottes. Und da wird es doch wohl dabei bleiben, daß die Kundgebung Gottes, die uns dazu befähigt, Gott in Christi Sinn als Kinder zu vertrauen, letztlich nur in Christus zu finden ist.

Endlich die Isolierung gegenüber der allgemeinen Wissenschaft und der Philosophie. Zur Zeit, wo die Ritschl'sche Theologie aufkam, stand die allgemeine geistige Situation unter dem Zeichen des vordringenden Empirismus und Naturalismus. Die Kausalbetrachtung galt als die einzig berechtigte in der Wissenschaft. Ueberall sah man es darauf ab, die Herkunft aller idealen Momente des Geisteslebens aus den niederen psychischen Elementarerscheinungen nachzuweisen. Die Religion und auch die echte Moral wurden durch die psychologische Erklärung zu Illusionen gestempelt. Die allmählige Entwicklung alles höheren Geistesinhalts, die empirische Grundlage und die starke Mitwirkung empirischer Faktoren bei dieser Entwicklung ließen sich nicht verkennen. Die spekulative Philosophie hatte allen Kredit verloren. So hoch auch der von ihr vertretene entwicklungsgeschichtliche Idealismus als Weltanschauung zu werten ist und auch damals von uns gewertet wurde, so muß man doch sagen, daß ihr, sofern sie Wissenschaft sein wollte, mit jenem Geschick kein Unrecht widerfuhr. Für den an Religion und Christentum Interessierten aber fiel gegen sie noch in die Wagschale, daß bei ihr die praktische Eigenart der Religion in intellektualistischer Richtung verwischt wurde, und daß das Absolute der Philosophie auch bei seiner größten Höhenlage mit seinem Inhalt nicht an den Gott des christlichen Glaubens heranreicht und nicht an ihn heranreichen konnte, sollte es doch den allgemeinen Thatbestand der Welt erklären, während dieser die Erhebung der sittlichen Persönlichkeit über die Welt verbürgen will.

Unter diesen Umständen war es damals kaum eine Isolierung gegenüber Wissenschaft und Philosophie, sondern eine zeit- und sachgemäße Auseinandersetzung mit der aktuellen Wissenschaft und Philosophie, wenn Ritschl und die von ihm angeregten Theologen mit Mitteln Kant's und Lotze's oder auch in Anlehnung an den Empirismus der kausalen empirischen Forschung das Gebiet der Erscheinung preisgaben und sich darauf zurückzogen, daß die empirische Entstehung der idealen Momente des Geisteslebens nicht über ihren Wert entscheidet, sondern daß dieser von dem abhängt, was sie dem Geiste leisten, nachdem sie wie auch immer entstanden einmal da sind, wenn sie ferner unter der Anerkennung, daß die kausale Erfahrungswissenschaft im endlosen Regressus mit endlichen, zeiträumlichen Faktoren operiert und somit an Gott und die ewige, übersinnliche Welt nicht heranreicht, das Bewußtsein der Gebundenheit durch die unbedingten sittlichen Werte, das sich dem sittlich lebendigen Menschen durch keine Kausalerklärung erschüttern läßt, zum Ausgangspunkt der Vergewisserung über Gott und die höhere Welt machten.

Mittlerweile ist die geistige Zeitlage eine andere geworden. In verschiedenen Formen hat sich wieder eine idealistische Philosophie erhoben, die der Religion, ja dem Christentum gerecht zu werden sucht, und hat in weiteren Kreisen Anklang gefunden. In der Naturwissenschaft feiert der Vitalismus seine Auferstehung. Die Hochflut des Naturalismus ist überall im Verlaufen. Die Geschichtsforschung hat sich der Versuche, sie Analogien der naturwissenschaftlichen Methoden zu unterwerfen, siegreich erwehrt und erkennt die Bedeutung der ursprünglichen, aus dem Milieu nicht ableitbaren großen Persönlichkeiten an. Die Religionsgeschichte wird mit vollem Verständnis für die Realität der Religion bearbeitet. Aber es läßt sich nicht leugnen, daß die Theologen der Ritschl'schen Schule von andern Aufgaben, insbesondere denen des innerkirchlichen Kampfes abgezogen, die gründliche Auseinandersetzung mit der neuen geistigen Lage unterlassen und dadurch den Eindruck, daß sie die Theologie in eine künstliche Isolierung bringen, verschuldet haben. Denn sich auf eine bestimmte Erkenntnistheorie ein für allemal festzulegen, hat die Theologie überhaupt keinen Anlaß. Daß aber die Kantische Erkenntnistheorie

mit den ungelösten Problemen, die sich an den Begriff der Erscheinung knüpfen, auf die Dauer nicht befriedigen kann, das hat wohl Mancher schon lange empfunden. Nur das darf man auf der andern Seite sagen, daß der neueste philosophische Idealismus mit seiner Nichtsonderung der theoretischen und praktischen Motive und mit der Selbstverständlichkeit, in der er statuiert, was einem Kant als deus ex machina erschien, den Glauben an eine prästabilierte Harmonie zwischen Denken und Sein, für den von Kant Herkommenden bisher noch keine rechte Ueberzeugungskraft besitzt.

Wenn man sich alle diese Umstände vergegenwärtigt, durch deren Zusammenwirken die Opposition gegen den Gedanken entstanden ist, daß die Theologie die Kirchlichkeit zur Voraus-setzung habe, so wird man die ausgesprochene oder unausgesprochene Losung „unkirchliche Theologie", auch wenn man sie noch so sehr beklagt und bekämpft, nicht zu schwer nehmen dürfen. Und um so weniger als der Systematiker der neuen Richtung, dessen Votum in Prinzipienfragen mehr ins Gewicht fällt, als das der Historiker, Tröltsch, in seiner neuesten Schrift nicht nur rundweg zugesteht, daß es letztlich eine axiomatische Entscheidung der Person ist, durch die man in der Vergleichung der Religionen das Christentum als die höchste anerkennt, sondern auch erklärt, daß die theologischen Fakultäten naturgemäß an eine vor Eröffnung der Lehrthätigkeit gewonnene entscheidende Stellungnahme gebunden sind[1]. Dazu kommt noch eins. Es ist das Verdienst der traurigen Gegenschrift Cremer's gegen Harnack's Wesen des Christentums, daß sie, indem sie alles aufbietet, um Harnack als Vertreter einer Religion des Gesetzes statt der Erlösung und als Leugner einer einzigartigen Bedeutung der Persönlichkeit Jesu für den christlichen Glauben hinzustellen, diese beiden Punkte als die Substanz des Christentums geltend macht. In beiderlei Hinsicht vertritt Tröltsch das, worauf es ankommt. So darf man, ohne sich eines leichtsinnigen Optimismus schuldig zu machen, darauf hoffen, daß es im weiteren Verlauf der theologischen Arbeit gelingen werde, das, was noch von Gegensatz bleibt, zu überwinden.

1) Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte. 1902 S. V.

Zur Dogmatik.

Von

Julius Kaftan.

Zur Dogmatik — unter dieser Ueberschrift beabsichtige ich hier eine Reihe von Aufsätzen zu veröffentlichen, die als Begleitschrift zur neuen Auflage meiner Dogmatik (Herbst 1901 erschienen) gemeint sind. Bei deren Bearbeitung hatte ich zunächst, um Einwände abzuwehren oder mich mit ihnen auseinanderzusetzen, an vielen Stellen Zusätze und Einschübe gemacht. Dann sah ich aber bald, daß ich auf solche Erweiterungen grundsätzlich verzichten müsse. Nicht bloß wäre das Buch dadurch zu umfangreich geworden, sondern die neuen Partien hätten auch dessen Charakter als kurze thetische Darstellung gestört, sich in Ton und Sprache von dem ursprünglichen Text seltsam abgehoben. Daher ließ ich es in der neuen Auflage bei verhältnismäßig wenigen, dem Charakter des Buches angepaßten Zusätzen und Aenderungen bewenden und hole hier nun nach, was ich damals aufgeben mußte.

Natürlich, indem ich nun in selbständigen Aufsätzen vortrage, was ich auf dem Herzen habe, brauche ich mir nicht die Schranken aufzulegen, wie wenn sichs um Zusätze im Buch selbst handelte. Aus kurzen Darlegungen sind jetzt größere Abhandlungen geworden. Ebenso habe ich eine leichtere und lebhaftere Vortragsweise gewählt, als die in der Dogmatik selbst befolgte und absichtlich festgehaltene. Möglichst zwanglos über allerlei wichtige Fragen der Dogmatik mich auszusprechen und möglichst deutlich

zu sagen, was ich meine, ist hier vor allem mein Bestreben gewesen.

Daß ich dabei häufiger, als es in einer rein sachlichen Erörterung angemessen gewesen wäre, von meiner eignen Arbeit und ihrer Entwicklung spreche, bitte ich damit entschuldigen zu wollen, daß es sich um kritische Auseinandersetzungen zur Verteidigung meines dogmatischen Standpunktes handelt. Ich glaube in dieser Beziehung meinen Lesern sonst nicht lästig zu fallen. Hier aber schien es mir durch die Sache gefordert und darum auch gestattet zu sein, eine Ausnahme zu machen.

Es sind formale, prinzipielle und einzelne Lehren betreffende Fragen, die ich nach einander erörtern will. Demgemäß habe ich die Aufsätze unter A, B und C in drei Gruppen gesondert. Doch werde ich die einzelnen Aufsätze, die je wieder ihre besondere Ueberschrift haben, fortlaufend numerieren, um zum Ausdruck zu bringen, daß sie alle eine Reihe bilden. In späteren gelegentlich auf die früheren zu verweisen, habe ich nicht ganz vermeiden können. Das hat ja bei der Veröffentlichung in einer Zeitschrift sein Unbequemes, schien mir aber doch weniger störend, als allzu viel Wiederholung.

A. Formale Fragen.

1. Das System.

In meiner Dogmatik habe ich auf alles, was System und systematische Konstruktion heißt, grundsätzlich verzichtet. Dies ist von Manchen als ein Mangel empfunden und bezeichnet worden, ohne daß sie etwas dafür gethan hätten, die von mir geäußerten Bedenken gegen das System zu zerstreuen. Es mag aber sein, daß, was im Zusammenhang der Dogmatik darüber gesagt werden konnte, zu kurz war, um irgend überzeugend zu wirken. Handelt es sich doch in dem, was ich bestritt, um eine eingewurzelte Denkgewohnheit, die selbst im allgemein üblichen Sprachgebrauch zum Ausdruck kommt. Oder ist es nicht so, daß die Dogmatik zur systematischen Theologie gehört, ja in diesem Teil der Theologie die wichtigste Disziplin ist? Und nun soll es in dieser syste-

matischen Disziplin ein Fehler sein, auf ein System auszugehn und auf ihren systematischen Charakter Wert zu legen? Kann das mehr als ein wunderlicher Einfall sein? Solchen Bedenken gegenüber will ich versuchen, die von mir vertretene Position etwas eingehender zu begründen. Es ist das allerdings eine formale Frage. Ich glaube aber zeigen zu können, daß sie auch die Sache berührt, und es sich wohl verlohnt, die Aufmerksamkeit darauf zu richten.

Was in § 12 der Dogmatik darüber gesagt und auch im neuen Druck unverändert geblieben ist, will ich nicht wiederholen. Die weitere Ausführung hier soll wesentlich eine kritische sein, die üblen Folgen, welche die Konstruktion eines Systems nach sich zieht, sollen aufgezeigt werden. Indem das geschieht, werden indirekt auch die positiven Bedenken selbst wieder zur Aussprache kommen. Ich wüßte überdies die Sache nicht viel anders und nicht viel ausführlicher zu sagen, als es in der Dogmatik geschehen ist, und darf mich einer bloßen Wiederholung für überhoben erachten.

Allem vorab betone ich jedoch, worin auch ich das Berechtigte der systematischen Konstruktion erblicke. Es ist, wenn ich recht sehe, ein doppeltes wichtiges Interesse, das dadurch befriedigt werden soll. Einmal das Interesse an einer klaren und einfachen Uebersicht über die Themata, die zur Verhandlung stehen, wie auch daran, daß diese Themata in der sachlich geforderten Reihenfolge nach einander besprochen werden. Daß hierfür Sorge getragen sei, muß von jeder Darstellung der Dogmatik verlangt werden. Wichtiger noch ist das andere Interesse, daß die innere Einheit der vorgetragenen Gedanken deutlich werde. Denn der Glaube und die Erkenntnis, die wir im Glauben haben, ist eine innere Einheit, eine in sich geschlossene, keine Widersprüche enthaltende Gedankenwelt. Also muß auch die Darstellung des Glaubens und der Glaubenserkenntnis in der Dogmatik dem entsprechen.

Beiden Interessen genugzuthun ist mir in meiner Dogmatik angelegen gewesen. Ich habe auch von keiner Seite den Einwand vernommen, daß die Darstellung nicht übersichtlich sei. Was die

Anordnung, d. h. die Reihenfolge der Themata betrifft, ist Einzelnes bestritten worden. Aber das hat mit der Uebersichtlichkeit als solcher nichts zu thun; ich darf es daher in diesem Zusammenhang übergehen.

Was aber das Andere betrifft, die innere Einheit und Einheitlichkeit der Gedanken, so hat meines Wissens nur einer meiner Kritiker (D. Ewald) von meiner Darstellung den Eindruck des Zerstückelten erhalten. Im Uebrigen ist vielmehr moniert worden, die Fäden seien reichlich straff gezogen. Und das gebe ich ohne Weiteres zu, während ich mich mit Herrn D. Ewald schwerlich darüber verständigen werde, was eine einheitliche und was eine zerstückelte Darstellung ist. Diejenigen aber, die den entgegengesetzten Einwand erhoben, haben selber durchweg schon hinzugefügt, daß die scharfe Accentuierung und bestimmte Abgrenzung der Perioden (in der geschichtlichen Betrachtung nämlich, die besonders bei jenem Vorwurf gemeint war) wohl aus der Stellung der Aufgabe zu erklären sei. In der That glaube ich dies für mich in Anspruch nehmen zu dürfen. Mein Absehn war darauf gerichtet, auch in den geschichtlichen Partien des Buches immer im Auge zu behalten, daß es sich nicht um Geschichte, sondern um Dogmatik handle. Mein (nicht ganz erreichtes) Ideal war, überhaupt kein Wort der Kritik über ältere Formen der Lehre äußern zu müssen, sondern das dogmatische Urteil aus der geschichtlichen Darstellung von selbst hervorwachsen zu lassen. Dem entsprechend habe ich den Grundsatz durchzuführen gesucht, jedes Wort bloß geschichtlicher Darstellung sei ein Fehler, die geschichtliche Betrachtung müsse vollständig in den Zweck der Dogmatik aufgenommen und von ihm beherrscht werden. Die Grundlage hierfür bildet, was im zweiten Kapitel der Prolegomena über das kirchliche Bekenntnis erörtert worden ist. Diese Stellung der Aufgabe — und jede andere scheint mir irrig zu sein, Dogmatik muß in allem Dogmatik sein, sie darf nicht nebenher biblisch-theologische, dogmengeschichtliche und symbolische Essays liefern wollen — hat dann freilich unvermeidlich eine schärfere Zuspitzung mit sich gebracht, als sie dem Historiker erlaubt wäre. Obwohl ich fragen möchte, ob es je möglich sein wird, eine große geschichtliche Entwicklung

mit allen ihren Nuancen, Uebergängen, Gleichzeitigkeiten genau zu schildern, ob nicht bei einem solchen Versuch verschwommene Bilder herauskommen müssen, und daher auch der Historiker gut thut, es auf bestimmte scharfe Urteile (in denen immer etwas Uebertreibung steckt) abzusehen und diese sich gegenseitig begrenzen zu lassen. Aber wie dem sei, jedenfalls stellt sich die Aufgabe hier etwas anders für den Dogmatiker als für den Historiker. In der dogmatischen Darstellung ist ein solches Verfahren einfach das gebotene und die Abweichung davon ein Fehler. Hier darf ich nun aus solchen Urteilen, welche die reichlich scharfe Zuspitzung in den geschichtlichen Abschnitten berühren, übrigens auch aus mancher direkten Anerkennung entnehmen, daß meine Dogmatik auf die meisten Leser den Eindruck gemacht hat, es fehle der Darstellung (ob einer ihr sachlich zustimmt oder nicht) jedenfalls nicht an innerer Einheit und Geschlossenheit. Ja, aufs Ganze gesehen, ist kaum etwas Anderes so einhellig erwähnt worden wie dieser Zug derselben. Aus alle dem darf ich dann wieder folgern, daß es möglich sei, auch ohne ein System zu konstruieren, den Interessen zu genügen, die vor allem den berechtigten Kern einer aufs System gerichteten Bemühung ausmachen, eben dem Interesse an der Uebersichtlichkeit und dem an der inneren Einheit und Geschlossenheit der Darstellung.

Es ist möglich ohne System! Ja, dient das System wirklich einer sachgemäßen Befriedigung der jetzt hervorgehobenen Interessen? Giebt es nicht manche Systeme, in denen man sich nur schwer zurechtfindet? die die Uebersicht anstatt zu erleichtern erschweren, wo nicht unmöglich machen? Und verbürgt die geschickte Konstruktion des Systems, der architektonische Aufbau der Gedanken wirklich die Einheit und Einheitlichkeit der vorgetragenen Lehre? Nach meiner Beobachtung dient das alles oft genug nur dazu, die fehlende innere Einheit zu verbergen, ein künstliches Surrogat an deren Stelle zu setzen. Ein ganz anderes Interesse gewinnt die Oberhand und läßt diese in der Sache begründeten Interessen nicht aufkommen. Und wenn das noch der ganze Schaden wäre! In einer Glaubenslehre, d. h. in einer Dogmatik, die es darauf absieht, den christlichen, den evangelischen Glauben

darzulegen, sind mit der systematischen Konstruktion fast unvermeidlich auch tief in die Sache eingreifende Fehler verbunden, eine Beeinträchtigung der dargestellten Wahrheit selbst. Diese Bedenken und Andeutungen sollen nun etwas näher ausgeführt werden.

Unter den Theologen nimmt als Virtuos des systematischen Denkens und Meister der Begriffsbaukunst Schleiermacher unbestritten den ersten Platz ein. Und nicht bloß unter den Theologen. Ueberhaupt dürfte ihn kein andrer Denker darin übertreffen, wenige ihm gleichkommen. Unter seinen Werken ist es wieder die philosophische Sittenlehre, in der er diese Kunst am Glänzendsten bethätigt. Und die kritische Grundlegung derselben, die „Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre", zeigt zugleich aufs deutlichste, welche Gesichtspunkte ihn dabei leiten. Es ist nämlich ausschließlich die Form der bisherigen Sittenlehre, auf die er seine Kritik richtet. Wie die sittlichen Grundsätze lauten, die der eine und der andere Ethiker vertritt, soll außer Betracht bleiben. Denn ganz abgesehen vom Inhalt läßt sich eine bestimmte (systematische) Form als die notwendige Form jeder Ethik erweisen. An die soll sich daher auch jeder halten. Es ist der Grundfehler aller bisherigen Sittenlehre, daß die Ethiker darüber im Unklaren gewesen sind, die notwendigen Formen der Ethik nicht gehörig auseinandergehalten und nicht richtig kombiniert haben. Eben deshalb verdient die Sittenlehre noch gar nicht den Namen einer Wissenschaft. Diesem Mangel abzuhelfen erscheint Schleiermacher als die erste und wichtigste Aufgabe. Und nach dem Schema, wie er es so unter kritischer Betrachtung aller bisherigen Leistungen entwickelt, hat er dann selbst später seine philosophische Sittenlehre konstruiert.

In der That giebt es eine geistige Bethätigung, bei der es auf die Form als solche ankommt, so daß für sie, abgesehen vom Inhalt, allgemeine Regeln aufgestellt werden können. Das ist die Kunst. So kann eine Rede (was hier zu vergleichen am nächsten liegt) als Rede vortrefflich sein und auch von denen dafür erklärt werden, die ihrem Inhalt nicht zustimmen, ihn wohl gar für verwerflich halten. Wenn Schleiermacher in seiner Kritik aller früheren Ethik und in den von ihm für diese Wissenschaft auf-

gestellten Forderungen die Form für sich in Betracht zieht und diese Aussonderung der Form ausdrücklich zum Prinzip macht, so sind es ästhetische Gesichtspunkte, von denen er sich leiten läßt. Natürlich hält Schleiermacher den Inhalt der Ethik nicht überhaupt für gleichgiltig. Aber die systematische Form soll ganz unabhängig vom Inhalt sein und ohne Berücksichtigung desselben festgestellt werden können. Und darin liegt, daß er mit dem Entwurf des Systems ein vorwiegend ästhetisches Interesse zu befriedigen sucht.

Nun aber nicht, als wenn das sich nur bei Schleiermacher so verhielte. Hier wird nur besonders deutlich, was überhaupt gilt. Eben deshalb habe ich auf seine Ethik und ihre kritische Einleitung exemplifizirt (obwohl sie nicht in das Gebiet der Theologie gehören), weil sie unmißverständlich zeigen, wie die Sache liegt: das Interesse an dem System als solchem ist wesentlich ästhetischer Art. Ich sage: an dem System als solchem. Ich will damit den Satz einschränken. Es kann auch das berechtigte Interesse an der inneren Einheit der Sache sein, was im einzelnen Fall maßgebend ist. Aber dann kommt das System nur in zweiter Linie und abgeleiteter Weise, der Sache untergeordnet, in Betracht. Ist es das System als solches, worauf einer es absieht, so also, daß ihm das zu einem selbständigen Interesse wird, dann ist dieses wesentlich ästhetischer Art.

Die oben erwähnten ethischen Konstruktionen Schleiermachers haben freilich einen bestrickenden Reiz. Ganz abgesehen von dem, was wir sicherlich auch in der Sache aus seiner Ethik lernen können und sollen, übt nach meiner Erfahrung die begriffliche Arbeit selbst einen solchen Einfluß aus. Als ich in der systematischen Theologie zu arbeiten anfing, schwebte sie mir als ideales Muster vor, dem ich nachzueifern bemüht war. Ich glaube daher auch nicht recht, daß meine Stellung zum System auf einer individuellen Schranke des Könnens beruht, wie dergleichen ja leicht vorkommen kann. Vielmehr ist diese Stellungnahme erworben, und sie erwächst aus der Einsicht, daß ästhetische Interessen nichts mit der Wissenschaft zu thun haben, diese vielmehr nur verderben können, wie Herbart mit Recht

gegen Schleiermachers Ethik eingewandt hat. Gewiß sollen wir nicht gleichgiltig sein gegen die Form, in der wir unsere Gedanken vortragen. Aber das darf nur eine nebenhergehende Rücksicht sein, die nicht bestimmend in die Sache eingreift. Sobald das geschieht, gilt das Gesagte: die Wissenschaft wird dadurch verdorben.

Ganz einfach aus dem Grunde, weil die Wissenschaft nach nichts als nach der Wahrheit zu fragen, nichts als diese mit heißem Bemühen zu ermitteln und darzustellen hat. Es giebt nicht für eine Wissenschaft wie z. B. für die Ethik eine an und für sich feststehende Form. Vielmehr fragt sich, was es mit den Thatsachen für eine Bewandtnis hat, und hat die Form sich dem anzupassen. Eine eudämonistische Ethik und eine Ethik des kategorischen Imperativs können nicht in derselben Form vorgetragen werden. Danach, wie ich mich in der sachlichen Frage zu entscheiden habe, muß ich mich auch in der Form richten. Und das gilt wie in der Ethik so überall. Deshalb ist die Rücksicht auf das System als solches, wo sie bestimmend in die Wissenschaft eingreift, weil ästhetischer Art, irreführend und verderblich. So sind auch die kritischen Urteile, die Schleiermacher fällt, und die Postulate, die er aufstellt, zu einem großen Teil einfach falsch, weil er sich in so weitgehendem Maß durch diese Rücksicht hat leiten lassen.

Auch das System in Schleiermachers Glaubenslehre ist oft bewundert und viel gerühmt worden. Und gewiß zeigt er sich auch da als Meister der begrifflichen Konstruktion. Ob diese freilich hier der Uebersicht in besonderer Weise dient, ist fraglich. Mir scheint, was sie Uebersichtliches hat, führt sich darauf zurück, daß die in der Sache liegende Ordnung, wie sie in der Reihenfolge meiner Lehrstücke dem Leser sofort entgegentritt, auch bei ihm den Hintergrund bildet. Ich glaube, daß es übersichtlicher ist, wenn diese Ordnung selbst ohne alle künstliche Verkleidung befolgt wird. Sie wird sich auch dem Anfänger bald und unschwer einprägen und ihm mühelos präsent bleiben — Schleiermachers Einteilung dagegen wird er auswendig lernen und bei gegebenem Anlaß aus dem Gedächtnis reproduzieren, nach meiner

Erfahrung oft mit Fehlern, die unzweideutig zeigen, wie wenig die Konstruktion sich selbst einprägt. Gewiß, das ist etwas rein Aeußerliches. Aber dasselbe gilt auch von der Uebersichtlichkeit selbst. Und sie wird am besten danach beurteilt, ob sie leicht faßlich ist und im Gedächtnis haftet. Daß auch die Reihenfolge der Themata in jener einfachen Aneinanderreihung aus der Natur der Aufgabe erwächst, habe ich in der Dogmatik gezeigt und will es hier nicht wiederholen. Was Schleiermacher davon Abweichendes hat, daß er nämlich die Lehre von Gott zerstückelt und auf die verschiedenen Abschnitte verteilt, ist m. W. allgemein als sachwidrig erkannt und nicht nachgeahmt worden.

Aber vielleicht dient Schleiermachers System dazu, die innere Einheit der vorgetragenen Lehre zu wahren und in allen Gliedern durchzuführen? Nun, es ist eine so ziemlich von allen anerkannte Thatsache, daß die beiden Teile seiner Glaubenslehre einfach auseinanderklaffen. Was er selbst von seiner Arbeit im Ganzen sagt, daß sie sich nicht wie ein Kreis um einen Mittelpunkt, sondern wie eine Elipse um zwei Brennpunkte — die Philosophie und das Christentum — bewege, das gilt gerade auch von der Glaubenslehre. Und zwar ohne daß eine wirklich geschlossene Linie dabei herausgekommen wäre. Im ersten Teil bewegt sich alles um den abstrakten Gedanken der schlechthinigen Abhängigkeit beziehentlich der absoluten Ursächlichkeit; im zweiten Teil sind die konkreten Gedanken der christlichen Religion maßgebend, womit dann von selbst der Gesichtspunkt der Seligkeit (das höchste Gut!) an die leitende Stelle tritt. Ich brauche dabei im Einzelnen nicht zu verweilen, da jeder Kundige weiß, wie die Sache steht. Billig widerstehe ich auch der Versuchung, manches Andere hinzuzufügen, was über sein System zu sagen wäre, wenn Schleiermachers Glaubenslehre den eigentlichen Gegenstand der Verhandlung bildete. Hier kommt einzig in Betracht, daß das vielbewunderte System des Meisters der Begriffsbaukunst in der Hauptsache versagt. Es leistet gar nichts für die Wahrung der inneren Einheit der Lehre. Im Gegenteil! Es dient dazu, den in dieser Beziehung vorhandenen Mangel zu verbergen, ist ein künstliches Surrogat für das eigentlich Notwendige,

Steine für Brod.

Was bleibt? Das System als solches, die Befriedigung eines ästhetischen Interesses durch die Architektonik der Begriffe. Aber das ist in der Wissenschaft ein fremdartiges, störendes Element. In Schleiermachers Vorgang liegt nichts, auch gar nichts, was zur Nachfolge reizen könnte. Vielmehr ist seine Glaubenslehre eine nachdrückliche Warnung vor aller Systembauerei.

Das gilt noch in einer andern bestimmten einzelnen Beziehung, die nicht unerwähnt bleiben soll, da auch sie typisch ist und häufiger vorkommt. Ich meine, daß, wer ein System mit wohlgeordneten Schubfächern im Voraus entwirft, nun auch verpflichtet ist, für jedes dieser Fächer einen Inhalt aufzuweisen und nötigenfalls zu erfinden. So steht es in Schleiermachers Glaubenslehre mit seiner Lehre von der natürlichen Vollkommenheit der Welt und des Menschen. Die christliche Lehre von der Welt ist die von Schöpfung, Erhaltung (und Regierung) der Welt durch Gott. Die hat er im ersten Abschnitt als Hauptlehre des ganzen ersten Teils entwickelt. Allein, das System fordert an dritter Stelle eine besondere Lehre von der Welt. Und die wird nun gegeben in der Lehre von ihrer und des Menschen natürlicher Vollkommenheit in Beziehung auf einander. An und für sich sind das auch wichtige Themata im Zusammenhang der kirchlichen Ueberlieferung. Sofern nämlich die kirchliche Lehre von der Sünde die vom Fall Adams und der damit eingetretenen Weltkatastrophe ist, und jene Gedanken von der natürlichen Vollkommenheit je der Welt und des Menschen hierfür die Voraussetzungen bilden. Aber davon hält Schleiermacher nichts. Er handelt deshalb auch nicht davon im Zusammenhang der Lehre von der Sünde, sondern im ersten Hauptteil an dritter Stelle. Woraus folgt, daß er den Begriffen einen andern Sinn giebt und geben muß, als den sie in der kirchlichen Ueberlieferung haben. Und ganz kurz gesagt ist dieser Sinn der: die Weltstellung des Menschen ist eine solche, daß Religion möglich ist. Darin besteht die natürliche Vollkommenheit je der Welt und des Menschen in ihrer Beziehung auf einander.

Nun handelt Schleiermacher in der Einleitung seiner

Glaubenslehre von der Religion als Wirklichkeit. Wer, einmal darauf aufmerksam geworden, die Gedanken der Einleitung mit denen des hier besprochenen Lehrstücks vergleicht, findet leicht, daß es eben dieselben Gedanken sind, das eine Mal in ihrer natürlichen Folge, das andre Mal in einer überaus gekünstelten Form, wie sich das auch in der verzwickten Gedankenführung verrät. Welchen Erkenntniswert hat es aber, nachdem ich die Sache schon vorgeführt bekommen habe, sie noch einmal in einem Schattenbild zu sehn, nach der Wirklichkeit ihre Möglichkeit konstruiert zu bekommen? Wie ist es zu verstehn, daß ein großer Denker so verfährt? Nun, es ist der Moloch des Systems, dem hier geopfert wird. Das Schubfach ist da, es will und muß seinen Inhalt haben. Es ist mir erinnerlich, daß, als ich noch in diesen Schuhen ging — natürlich verstand ich die Kunst nicht so wie der Meister — mich jeweilen ein Gefühl der Unsicherheit beschlich, ob die Darlegung wirklich die Sache treffe. Die Entdeckung, daß dergleichen nicht fromme, daß es gelte, die ganze Aufmerksamkeit auf die Sache zu richten, sie so gut zu erfassen und zu sagen, als man irgend könne, ist mir wie eine Befreiung gewesen. So ist es gekommen, daß ich für immer verschwor, mich auf etwas wie Systembauerei einzulassen.

Indessen, was wir bei Schleiermacher finden, ist doch in der Sache nicht entscheidend. Gewiß war er ein Meister des systematischen Denkens. Andrerseits jedoch steht seine Arbeit unter komplizierten Bedingungen. Er hat in bestimmter Richtung die Bahn gebrochen und ist doch in weitgehendem Maß selber noch abhängig von den alten Formen, die er zu überwinden trachtet. Das ist eine auch sonst zu beobachtende Erscheinung. Es ist z. B. bei Kant nicht anders. Mag es denn mit den Konstruktionen Schleiermachers in der Ethik stehen wie es will, daß das System in der „Glaubenslehre“ sich eher hinderlich als förderlich erweist, kann in dieser seiner Stellung innerhalb der theologischen Entwicklung begründet sein. Etwa: sie zwang ihn Widersprechendes zu vereinigen. Das beweist nichts gegen ein System und gegen die Bemühungen um ein solches.

In mancher Beziehung trifft das m. E. zu. Nur würde ich

hinzufügen: das System gehört zu den Dingen, die wir von selbst hinter uns lassen, wenn wir die von Schleiermacher gebrochene Bahn weiter verfolgen. Aber das hebt nicht auf, daß die Kritik seiner systematischen Leistung in der Sache nicht entscheidend ist. Auch wird zugestanden werden müssen, daß es eine Fassung der dogmatischen Aufgabe giebt, bei der sich das System als die nächstliegende Form der Darstellung zu empfehlen scheint. Dann nämlich verhält es sich so, wenn man die Glaubensobjekte (nicht den Glauben) für den Gegenstand der Dogmatik hält und es darauf absieht, diese in ihrem an sich seienden objektiven Zusammenhang zu konstruieren. Hiervon muß jetzt weiter zur Vervollständigung des bisher Gesagten die Rede sein.

Unter den neueren Theologen hat nun wohl keiner ein so großes Gewicht auf die systematische Form seiner Theologie gelegt wie Frank. Seine Hauptwerke bekunden das schon im Titel, in den drei Systemen der Gewißheit, der Wahrheit, der Sittlichkeit hat er seine Gedanken vorgetragen. Es scheint mir zweckmäßig, das Weitere an eine Kritik dieser Systeme anzuknüpfen, d. h. der Systeme der Gewißheit und Wahrheit, die Ethik kann hier außer Betracht bleiben.

Und zwar ist es die Dogmatik Franks, das System der christlichen Wahrheit, worauf ich zuerst die Aufmerksamkeit richten möchte. In ihr ist die Aufgabe so gefaßt, wie es oben als die am meisten entsprechende Voraussetzung einer systematischen Konstruktion der Dogmatik bezeichnet wurde. Sie ist darauf angelegt, den objektiven an sich seienden Zusammenhang der Glaubensrealitäten zu konstruieren. Das System der Gewißheit hat nämlich gezeigt, daß und wie der Christ dieser Realitäten in und mit dem Grunderlebnis der Wiedergeburt vergewissert ist. Darauf hin dürfen sie nun im System der Wahrheit als gegeben vorausgesetzt werden. Die Aufgabe ist jetzt, sie in ihrem objektiven Zusammenhang verständlich zu machen. Der dabei zu Grunde gelegte, das System beherrschende Gedanke ist aber der vom Werden der Menschheit Gottes. Gott als das Prinzip des Werdens ist der erste Gegenstand der Betrachtung. Die Lehre vom Vollzug des Werdens in den drei Stadien der Generation, Degene-

ration und Regeneration (d. h. Schöpfung, Sünde, Erlösung) ist die breite Mitte des Systems. Die Erörterung über das Ziel des Werdens bildet den Abschluß.

Frank liebt es zu betonen, daß es sich nicht um eine freie Gedankenkonstruktion handle. Es ist eine dem Glauben gegebene Wahrheit, die er vorführt. Wie in andern Wissenschaften müssen sich auch hier die Gedanken nach den Thatsachen richten. Auf diese Analogie, auf das was in aller Wissenschaft gilt, beruft er sich oft, um ihm falsch erscheinende Theoreme abzuweisen und Einwände gegen seine Theorie niederzuschlagen. Er thut es aber auf Grund des Systems der Gewißheit, in welchem eben die Realitäten sich als solche, als Realitäten erwiesen haben.

Hier scheint mir der Irrthum, die Selbsttäuschung im Frankschen Entwurf der Theologie zu liegen. Denn diese Beziehung der beiden Systeme der Wahrheit und Gewißheit auf einander ist der tragende Grundgedanke des ganzen Entwurfs. Eben er aber hält nicht Stich. Niemand, der nicht die Ueberzeugung von der Wahrheit des kirchlichen Dogmas an die Sache mit heranbringt, wird so von der christlichen Glaubensgewißheit lehren, wie es Frank thut. Die Argumentation bewegt sich daher im Cirkel. Was er in seiner Dogmatik auf dem im System der Gewißheit gelegten Grund aufbaut, ist in Wahrheit die Voraussetzung und Grundlage des Systems der Gewißheit. Bequem ist es freilich, ein dogmatisches System zu konstruieren und überall an den entscheidenden Punkten sich der Beweispflicht durch die Behauptung zu entziehen, das vorgetragene Theorem stehe als eine Realität des Glaubens fest, sei überhaupt keine Theorie, sondern eine dem Glauben gewisse Thatsache. Aber wirklich erreicht ist damit nichts.

Vor allem liegt hier nun auch die Schranke der systematischen Konstruktion bei Frank. Wer es unternimmt, die Realitäten des christlichen Glaubens in ihrem objektiven Zusammenhang als System zu konstruieren, der darf keine fremden Stützen suchen, sondern muß an die beweisende Kraft seiner systematischen Konstruktion glauben. Damit ist nicht gesagt, daß nicht, was er vorträgt, sich mit der gegebenen christlichen Wahrheit aufs Engste berühren kann. Es kommt unter diesem Gesichtspunkt nicht darauf

an, was er vorträgt, sondern wie er es begründet. Ein wirkliches Gedankensystem ist nur da vorhanden, wo dieses aus eigner Kraft lebt, auf vorher begründeten Prinzipien ruhend und so, daß alle Glieder sich gegenseitig tragen und begründen. Wirkliche Systematiker wie Rothe und etwa auch Dorner haben es nicht anders gewußt und verstanden. Franks System ist eine halbe Geschichte, in der Form durchweg wirklich systematische Konstruktion und von einer respektabeln Kraft systematischen Denkens getragen, der Sache nach an das gegebene Dogma gebunden und an den entscheidenden Punkten Deckung beim Glauben suchend, als dessen Inhalt Frank das Dogma erwiesen zu haben meint.

Immer wieder, wenn ich das „System der christlichen Wahrheit" dieses Theologen lese, fühle ich mich an das „Geduldspiel" erinnert, wie wirs als Kinder trieben. Das Bild, das herauskommen sollte, war als Vorlage gegeben, die einzelnen in einander greifenden Bestandstücke auch, es handelte sich darum, aus ihnen die Vorlage zusammenzusetzen. Denke ich mir dies Spiel mit der Freiheit gehandhabt, daß der Spieler die allerdings gegebene Vorlage seinem Geschmack anpassen und die einzelnen Bestandstücke dem entsprechend in den verbindenden Gliedern zerschneiden und etwas anders zusammenleimen darf, dann scheint es mir ungefähr diese Art systematischer Konstruktion wiederzuspiegeln. Das im Dogma enthaltene System, mit einigen kräftigen Linien individuell gestaltet, ist die Vorlage, und an den einzelnen Dogmen wird so lange herumgemodelt, bis sie sich aufs Beste einpassen. Und dann wundere ich mich darüber, daß ein so bedeutender Theolog wie Frank so oft diese Art Systematik mit nachdrücklichen um nicht zu sagen zornigen Worten als Befriedigung seines Erkenntnisbedürfnisses, die er sich nicht verschränken lassen wolle, verteidigt. Mir scheint das wesentlich auf Befriedigung eines ästhetischen Interesses hinauszulaufen. Ich sehe nicht ein, inwiefern unsere Erkenntnis dadurch gefördert wird, und die am Anfang beinah jedes § wiederkehrenden Erörterungen über das System und den richtigen systematischen Fortschritt der Erörterung kommen mir als eine nutzlose Verschwendung von Zeit und Kraft vor.

Ich finde also, daß das System die entsprechende Form der Dogmatik ist, wo man die einzelnen Sätze aus gegebenen Prinzipien in der notwendigen Form deduzieren zu können glaubt. Denn da wächst das System aus eben dem heraus, was die treibende Kraft des ganzen Verfahrens ist und gehört selbst zum Beweis der Wahrheit, die man vorträgt. Will man hiervon nichts wissen, dann soll man auch mit dem System zurückhalten und sich der systematischen Form höchstens als einer übersichtlichen, zweckmäßigen Anordnung des Vortrags bedienen. Franks Verfahren ist eine haltlose Mitte zwischen beidem. Womit ich nicht gesagt haben will, daß ich nicht seine dogmatische Arbeit im Einzelnen zu schätzen weiß, auch da, wo ich nicht zustimmen kann. Die Kritik hier gilt lediglich dem „System" als solchem — wie dies hier das einzige Traktandum bildet.

Aber mit alle dem sind doch nur formale Bedenken genannt. Es erübrigt mir, zu zeigen, daß die Richtung aufs System in der Sache Schaden stiftet.

Das gilt sonderlich und vor allem da, wo die Aufgabe (was meines Erachtens das allein Richtige ist) so gefaßt wird, daß es sich in der Dogmatik um die Darstellung des Glaubens (= Glaubenserkenntnis) handelt. Denn wenn es das System charakterisiert, daß die einzelnen Sätze aus einander abgeleitet werden, wie es ja die Konstruktion nach dem leitenden Prinzip mit sich bringt, so gilt im geraden Gegenteil von den Glaubenssätzen, daß man sie nicht aus einander ableiten kann, sondern jeder aus dem Glauben aufgenommen werden muß. Das ist ein ausschließender Gegensatz, ein Entweder-Oder. Entweder systematische Konstruktion und dann keine Glaubenssätze oder Glaubenssätze und dann eben kein System.

Es giebt für den Glauben keine abgeleiteten oder erst zu erschließenden Wahrheiten. Der Christ ist nicht etwa der Wiedergeburt gewiß und vergewissert sich auf Grund dessen der Wahrheit der kirchlichen Lehre von Gott oder dem Gottmenschen. Der Glaube entsteht durch das Wort Gottes (die Offenbarung) und besteht, indem ihm diese Offenbarung Gottes lebendig gegenwärtig ist. Jeder Satz, der eine Erkenntnis des Glaubens ausspricht,

muß direkt aus dem Glauben selbst entnommen werden. Er sagt ja nicht bloß etwas über eine Wirklichkeit aus, die wir inne werden, sondern bringt zugleich unsere innere Stellung, das Verhältnis unseres persönlichen Lebens zu diesem Gegenstand zum Ausdruck. Er kann also gar nicht anders als aus der inneren Situation abgeleitet werden, in der er entsteht. Sonst ist er kein Glaubenssatz, sondern eine theologische Reflexion über den Glauben. Folglich aber demnach stehen die Glaubenssätze einfach neben einander. Oder richtiger noch gehört dies Nebeneinander der Darstellung an, die nicht alles auf einmal sagen kann, sondern eins nach dem andern herausheben und folglich neben einander stellen muß. Ihre Einheit beruht darauf, daß sie alle aus der gleichen Wurzel stammen, nicht darauf, daß sie wie Glieder an einander hängend zusammen ein Ganzes bilden. Daher ist in einer auf den Glauben und seine Darstellung gerichteten Dogmatik das System und die systematische Konstruktion ausgeschlossen. Wird sie doch einer solchen unterworfen, in eine derartige Form gegossen, dann wird die Sache selbst auf verhängnisvolle Weise verschoben: an die Stelle des Glaubens tritt die theologische Reflexion über den Glauben.

Der richtige Ansatz findet sich bei Schleiermacher. Er hat zuerst eingeschärft, daß ein Glaubenssatz nicht deduziert werden kann, sondern als ein Gegebenes aufgenommen werden muß. Durchgeführt hat er aber diesen richtigen Gedanken nicht. Das ist in seiner irrigen Annahme begründet, ein Glaubenssatz sei die denkende Erfassung eines frommen Gemütszustandes, also einer inneren Thatsächlichkeit in uns, während der Glaube in Wahrheit stets Gottesglaube, die in den Glaubenssätzen ausgesprochene Erkenntnis (wahre oder vermeintliche) Gotteserkenntnis ist, die unter bestimmten Bedingungen des inneren Lebens in uns zustandekommt. Da nämlich letzteres der in aller Religion und auch im Christentum gegebene wirkliche Sachverhalt ist, so hat auch Schleiermacher gar nicht anders können, als mit seiner Darstellung hierauf eingehn. Auch seine Glaubenssätze sind nicht Sätze über einen subjektiven Gefühlszustand, sondern über Gott und Welt und was sonst Objekt des Glaubens ist. Aber doch

werden sie dem Ansatz zu Folge aus dem frommen Gemütszustand entwickelt. Sie sind eben Reflexionen über diesen, Folgerungen aus ihm. Das ist die verhängnisvolle Wendung, die die Umbildung der intellektualistischen Dogmatik in eine Glaubenslehre schon bei ihrem Urheber, bei Schleiermacher selbst erhalten hat.

Hieraus ist es auch zu erklären, daß er trotz des richtigen Ansatzes, der das System ausschließen würde, seine Sätze doch zu einem solchen verbunden hat. Denn Reflexionen über die Frömmigkeit, Folgerungen aus ihr, Antworten auf die Frage, was sein muß, weil der christlich-fromme Gemütszustand ist — das alles schließt ein konstruktives Moment ein und führt von selbst zu einem systematischen Verfahren. Zugleich wird mitgewirkt haben, daß allerdings mit dem abstrakten Gedanken des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls — und in ihm soll nach Schleiermacher alles, was in den Religionen wirklich Religion ist, bestehn — keine Grundlage für ein einheitliches Verständnis der christlichen Religion und des christlichen Glaubens gegeben ist. Um das Christentum zu erreichen, muß er andere Elemente wie den teleologischen (ethischen) Charakter der Frömmigkeit, vor allem aber die Erlösung und den Erlöser hinzu nehmen. Und da ist ihm dann bei der fehlenden inneren Einheit nichts Andres übrig geblieben, als zum Surrogat des Systems zu greifen. So ist es gekommen, daß der richtige Gedanke, der Glaubenssatz und zwar jeder Glaubenssatz sei ein Gegebenes und könne nur als solches aufgenommen werden, die damit proklamierte Abwendung vom System, von vorn herein zu Boden gefallen ist. Es ist das eng mit dem anderen Fehler verknüpft, daß den Glaubenssätzen Reflexionen über die Frömmigkeit substituiert sind.

Eben in diesem Sinn hat Schleiermacher auf andere Theologen gewirkt. Man kann hier sehr deutlich sehn, wie verhängnisvoll die Irrtümer eines bahnbrechenden Geistes sind. Nirgends tritt dies aber so bestimmt an den Tag wie in dem System der christlichen Gewißheit von Frank.

Allerdings konstruiert Frank nicht die christlichen Glaubenssätze aus der Thatsache der Wiedergeburt. Er nimmt sie als in

Schrift und Dogma geschichtlich gegeben auf. Was er konstruiert, ist ihre Vergewisserung auf Grund der Gewißheit der Wiedergeburt. Er zeigt, daß der Christ, weil er der Thatsache seiner Wiedergeburt gewiß ist, eben damit aller Glaubensobjekte so wie sie ihm im Glauben der Kirche überliefert werden, vergewissert ist. Das ist ein Unterschied zwischen Schleiermacher und Frank, der unter anderm Gesichtspunkt sehr ins Gewicht fällt. Unter dem Gesichtspunkt, mit dem wir es hier zu thun haben, kommt er nicht in Betracht. Die Glaubensobjekte werden von Frank geschichtlich konkreter und voller gefaßt; was deduziert wird, ist entsprechend dünner, nicht die Wahrheiten selbst, sondern nur ihre Gewißheit. Aber das logische Verfahren ist beide Male dasselbe: es wird ein innerer Zusammenhang nachgewiesen zwischen dem Inhalt der christlichen Frömmigkeit und den einzelnen dogmatischen Sätzen. Und das geschieht vermittelst energischer Reflexion auf das Näherliegende, um des Entfernteren habhaft zu werden. Schleiermacher fragt: was muß sein, weil der christlich fromme Gemütszustand ist? Frank fragt: was ist gewiß, weil die Thatsache der Wiedergeburt gewiß ist?

Speziell kommt hier in Betracht, daß bei Frank ganz deutlich wird, wie das System als solches mit dem sachlichen Irrtum aufs engste zusammenhängt, mit dem nämlich, daß den Glaubenssätzen theologische Reflexionen über den Glauben, über die Frömmigkeit substituiert werden. Der systematische Aufbau vollzieht sich bei Frank in der Konstruktion, in der er von den immanenten Glaubensrealitäten zu den transzendenten und von diesen zu den transeunten fortschreitet. Unmittelbar ist der Christ der Rechtfertigung und Wiedergeburt mit ihrem Korrelat in Sünde und Schuld gewiß. Dann wird er inne, daß er eben damit Gottes als des einen und dreieinigen, des Gottmenschen und der gottmenschlichen Sühne vergewissert ist. Und hieraus ergiebt sich wieder die Vergewisserung der Gnadenmittel und der Kirche, als wodurch Gott im Sünder Rechtfertigung und Wiedergeburt wirkt. Was das System ausmacht, sein Lebensnerv ist, das sind die Folgerungen von den Glaubensrealitäten der einen auf die der andern Art. Die vollziehen sich aber der Natur der Sache nach

in zum Teil sehr subtilen theologischen Argumentationen. Glaubenssätze kommen im ganzen Buch nicht vor. Natürlich nicht und der Absicht nach nicht. Wem es um Glaubenssätze zu thun ist, muß in seiner Betrachtung von der Religion und dem Glauben und der Art, wie im Glauben Erkenntnis zustande kommt, ausgehen — lauter Dinge, die Frank grundsätzlich verwirft.

Damit mag es über diesen Gegenstand für jetzt genug sein. Es sind nicht bloß formale Bedenken, die gegen das System als solches zu erheben sind. Vielmehr, wo man ein System konstruiert, gerät man von selbst in eine Bahn, die mit der Fassung der Aufgabe, daß in der Dogmatik die christliche Glaubenserkenntnis darzulegen ist, in Widerspruch verwickelt. Eben an die Stelle der Glaubenserkenntnis treten Reflexionen über die subjektive Frömmigkeit, meines Bedünkens das Haltloseste und Ungenießbarste, was der moderne theologische Betrieb gezeitigt hat. Ich komme in einem andern Zusammenhang auf die Sache zurück. Denn es ist sehr nötig, immer wieder davon zu reden. Der Irrtum, um den es sich handelt, ist sehr verbreitet. Und wir sind noch weit davon entfernt, daß der Sachverhalt, in dem der Irrtum steckt — andere mögen ihn ja anders beurteilen — überhaupt auch nur gesehen wird. Herr D. Ewald hat mir z. B. erklärt, daß ich mich in meiner Dogmatik auf den von Hofmann und Frank eröffneten Bahnen bewege, obwohl ich mein Möglichstes gethan habe, in der Dogmatik und früher schon in meinem Buch über das Wesen der christlichen Religion, gegen diesen Irrtum Stellung zu nehmen und die geschichtlichen Zusammenhänge aufzudecken, in denen er, erstmals bei Schleiermacher, entstanden ist.

Hier mag zum Abschluß noch Erwähnung finden, daß der systematische Vortrag auch bei konstruktivem Verfahren, sofern der Vortragende im wesentlichen die Tradition des kirchlichen Dogmas festhält, eine sachlich bedenkliche Folge nach sich zieht. Wer nämlich diese Ueberlieferung als System konstruiert, wird von selbst dazu geführt, das Gesetz zum Mittelpunkt seiner Auffassung zu machen. Das Dogma lagert in den drei Schichten über einander, die je der wesentlich griechischen Theologie der alten Kirche, der

abendländischen Theologie von Augustin bis auf Thomas und Duns Skotus und endlich der Theologie der Reformatoren ihre Entstehung verdanken. Einheitlich als System kann man das nur konstruieren, wenn man seinen Standort in der mittleren Schicht nimmt. Und das hat dann die oben erwähnte Folge. Die Theorie Anselms von der durch den Tod des Gottmenschen der göttlichen Ehre geleisteten Genugthuung wird zum herrschenden Gedanken des Systems, mit dieser aber in ihrer protestantisch-orthodoxen Umbildung der Gedanke von Gottes Gerechtigkeit d. h. vom Gesetz als der die sittliche Weltordnung bestimmenden ewigen Macht. Darauf habe ich in der Dogmatik hingewiesen (S. 553) und die dogmatischen Werke von Philippi und Frank als Beleg angeführt. Es ist nicht zufällig bei dem einen oder andern so, sondern es folgt aus der Sache selbst. Das griechische Dogma vom Gottmenschen und die Verkündigung der Rechtfertigung durch den Glauben lassen sich nur so in einem System vereinigen. Wo man dann freilich fragen muß, ob es wirklich der Reformation entspricht, wenn die Theologie der aus ihr hervorgegangenen Kirche in dem Gedanken ihren Mittelpunkt hat, aus dessen Bekämpfung sie selbst entsprang.

Indessen, diese Folge des Systems ist nicht notwendig. Sie tritt nur ein, wo und wenn der Urheber des Systems mit seinem Denken an die theologische Tradition des Dogmas gebunden ist. Ich erwähne es daher nur nebenher. Worauf es mir ankommt, ist der Nachweis, daß Glaubenslehre (im oft erläuterten Sinn) und systematische Konstruktion in einem ausschließenden Gegensatz zu einander stehn, daß, wo das System in die Glaubenslehre eingedrungen ist, sich das als Symptom einer gänzlichen und verhängnisvollen Verschiebung der Aufgabe erweist: die theologische Reflexion über den Glauben ist an die Stelle des Glaubens selbst getreten.

2. Der Vortrag.

1.

Vom Vortrag, d. h. von Art und Weise des Vortrags in der Dogmatik soll hier gehandelt werden. Scheinbar ist das etwas

sehr Aeußerliches und rein Formales, jedenfalls etwas, worauf in der Regel gar nicht geachtet wird. Indessen wird sich herausstellen, daß dabei ein tief in die Sache hineinreichendes Interesse in Frage steht, und daß die gewöhnliche Nichtachtung dieses Punktes ein Versäumnis ist, in dem wesentliche Mängel des gegenwärtigen dogmatischen Betriebes sich zeigen. Es ist schließlich nichts Geringeres als die Eigenart der Dogmatik, worum es sich dabei handelt.

Im Namen „Dogmatik" ist diese Eigenart deutlich genug ausgesprochen. Jeder weiß, daß im Worte „Dogma" etwas Normatives liegt: Dogma ist, was mit dem Anspruch zu gelten auftritt, eine Wahrheit, die von jedermann Anerkennung fordert. Hat es nun die Dogmatik mit dem Dogma zu thun, so besteht ihre Eigenart darin, eine Norm gebende Wissenschaft zu sein, d. h. eine Wissenschaft, die nicht sagt, was ist, sondern vorschreibt, was wir glauben sollen. Oder genauer noch: indem sie den wahren Glauben vorschreibt, giebt sie Auskunft über die ewige Wahrheit, darüber, was Gott ist und welche Bewandtnis es daher im letzten Grunde mit aller Wirklichkeit hat.

Deshalb gehört die Dogmatik mit der Ethik zusammen. Die eine wie die andere ist Norm gebende Wissenschaft, die eine, indem sie vorschreibt, was wir thun, die andere, indem sie darlegt, was wir glauben sollen. Gewiß ist das nicht das Einzige, womit es diese Disziplinen zu thun haben. Sie haben auch Auskunft zu geben über ein weites Gebiet des wirklichen geistig-geschichtlichen Lebens. Als Wissenschaften bauen sie sich auf dieser Kunde auf und suchen so die Ideen zu begründen, aus denen sie dann ihre Forderungen ableiten. Dadurch unterscheiden sie sich von der Verkündigung des Propheten oder des Predigers. Aber sie laufen als in ihre Spitze und als in das, was ihre Eigenart ausmacht, in eine Darstellung aus, die Norm gebend und gebietend auftritt. Dadurch bleiben sie auch der prophetischen Verkündigung verwandt. Nicht in der Form — sie sind nicht Verkündigung, sondern Wissenschaften — wohl aber in der Art, wie sie Ueberzeugung zu wecken und damit Erkenntnis zu begründen suchen.

Ausdrücklich sei jedoch hervorgehoben, daß es nicht angemessen wäre, die Ethik in imperativischer Form vorzutragen. Es kommt nicht darauf an, daß das Norm gebende Element in dieser Weise äußerlich hervortritt. Viel angemessener als die Form eines Gesetzbuches ist die einer Beschreibung des vollkommenen Lebens. Der springende Punkt ist die Art, wie sie sich an ihren Jünger wendet, nicht indem sie logisch demonstriert oder induktiv begründet, sondern indem sie Zumutungen an den Willen stellt, Forderungen an den ganzen Menschen richtet. Nicht anders die Dogmatik! Noch viel weniger wäre es ihr angemessen, die Glaubenssätze als Gebote zu formulieren. Sie entwickelt einfach die Wahrheit, die der Glaube erkennt. Aber sie will und kann auch nicht durch Gründe überreden und durch Beweise Zustimmung erzwingen. Auch sie wendet sich immer zugleich an den Willen, mutet zu und fordert. Und das ist, um es zu wiederholen, der springende Punkt. Deshalb ist sie eine Norm gebende Wissenschaft. Hierin hat sie ihre Eigenart. Eben dadurch muß auch Art und Weise des Vortrags in ihr bestimmt sein.

Mit einem andern Namen wurde die Dogmatik früher Theologia positiva ac thetica genannt. Darin kommt dasselbe zum Ausdruck, daß sie ein Norm gebendes Element enthält, hier nun aber so, daß die daraus entspringende Vortragsweise charakterisiert wird. Ihr Vortrag ist ein thetischer: sie entwickelt nicht, sondern sie setzt. Oder mit andern Worten dasselbe gesagt: für die Dogmatik gehört sich ein absoluter Ton. Daß es daran zumeist fehlt, ist ein Grundgebrechen unsrer gegenwärtigen Dogmatik.

Verständlich ist dieser Fehler ja. Er hängt mit den veränderten Bedingungen zusammen, unter denen die dogmatische Arbeit heute steht. Auf der einen Seite ist das geschichtliche Verständnis von Schrift und Dogma aufgekommen: ihm kann sich auch die Dogmatik nicht entziehn. Man kann nicht mehr, wie es die orthodoxen Lehrer hielten, die einzelnen Lehren ohne weiteres aus der Schrift ableiten und sagen: so ist es, so sollt ihr es annehmen; denn so steht es geschrieben. Auf der andern Seite hat auch das geistige Leben sich seit der orthodoxen Periode in seinem

Grundgefüge verändert. Wissenschaft und Philosophie sind andere geworden. Es geht nicht mehr an, eine cognitio dei naturalis aus der Vernunft abzuleiten und den Beweis für die Schrift als normative Quelle der theologischen Erkenntnis daran anzuknüpfen. Die Dogmatik kann sich eben dem Einfluß des allgemeinen geistigen Lebens gar nicht entziehen. Denn an diesem haben wir alle Teil und sind in der Art, wie wir uns die göttliche Wahrheit aneignen, davon abhängig. Anders kann sie gar nicht unser geistiges Eigentum werden. Das ist nicht eine Fessel, sondern eine Bedingung der inneren Wahrheit und Freiheit unsres Glaubens.

Hieraus erklärt es sich, daß der absolute Ton der Dogmatik verloren gegangen ist. Denn nach wie vor bedingt die orthodoxe Dogmatik bei alledem so oder so die Substanz dessen, was vorgetragen wird. Der neue Ansatz bei Schleiermacher hat daran nicht viel geändert. Die Folge davon ist, daß die Dogmatik eine Wissenschaft ist, in der Kompromisse, Halbheiten und Ermäßigungen die Signatur der Arbeit bestimmen. Wie sollte denn damit ein absoluter Ton bestehen können? Man hat es durchweg ganz vergessen, daß ein solcher Ton sich für die Dogmatik gehört. Ist es aber demnach verständlich, daß es so ist, so wird dadurch doch nicht aufgehoben, daß es nicht so sein sollte. Die Dogmatik ist nur, was sie sein soll, wird es erst wieder sein, wenn sie wieder absolut zu reden lernt, thetisch verfährt, ihre Sätze als Zumutungen an den Willen verträgt, sich darauf besinnt, daß sie eine Norm gebende Wissenschaft ist.

Wiederum kann sie das nur lernen, wenn sie wieder den Mut gewinnt, sich unverhohlen und ohne Klausel zum Autoritätsprinzip der göttlichen Offenbarung zu bekennen. Es ist daher auch in den Prolegomena ihre erste, alles Andere bedingende Aufgabe, dies Prinzip zu entwickeln und zu begründen, d. h. aber von der heil. Schrift als Prinzip der Dogmatik zu handeln und weiter vom kirchlichen Bekenntnis, als welches zeigt, wie es in der Kirche der Reformation und folglich also auch in deren Dogmatik mit der Aneignung der in der Schrift uns gegebenen göttlichen Wahrheit gehalten werden soll. Aber wo findet man heute eine Dogmatik, die es so hält und sich nach diesen —

selbstverständlichen Grundsätzen richtet? Auch diejenigen, die sich für orthodox halten und dafür gelten es zu sein, denken in der Regel nicht daran. Sie haben irgend ein anderes Prinzip erfunden, was an die Stelle des Schriftprinzips treten soll, eine Lehre von der Gewißheit oder etwas dem Aehnliches. Und von der Höhe dieses Standpunktes blicken sie dann wohl gar auf das Schriftprinzip — nicht auf die heilige Schrift; denn welcher evangelische Theolog könnte das thun? — wohl aber auf die Autorität der Schrift als Prinzip der Dogmatik einigermaßen vornehm herab. Womit sie freilich aus der Not eine Tugend machen. An nichts Anderem wird die Ratlosigkeit der modernen Dogmatik so klar erkannt wie an diesem ihrem Verhalten zum Schriftprinzip. Man erklärt, was doch notwendig zur Sache gehört, für etwas Nebensächliches, weil man keinen Weg sieht, das Notwendige festzuhalten und durchzuführen.

Allein, auf diese Prinzipfrage komme ich in einem andern Zusammenhang zurück. Hier habe ich das Autoritätsprinzip nur erwähnt, weil es eine unerläßliche Bedingung dessen ist, daß die Dogmatik in dem ihr gebührenden absoluten Ton redet. Denn daran kann sie freilich nur denken, wenn sie gleichzeitig darauf Bedacht nimmt, keinen thetischen Satz aufzustellen, der nicht durch Schrift und Bekenntnis vollkommen bestimmt ist. Subjektive theologische Meinungen wird niemand sich herausnehmen in einem absoluten Ton vorzutragen. Eins geht mit dem Andern, der absolute Ton mit dem Autoritätsprinzip der göttlichen Offenbarung und dieses mit jenem. Beide mit einander wird die Dogmatik nur wiederfinden, wenn sie sich darauf besinnt, daß sie — nun daß sie eben **Dogmatik** ist und sein soll.

Daß es dies ist, was die Kirche von ihr verlangt und verlangen muß, liegt auf der Hand. Das ist in allen Klagen, die aus der kirchlichen Praxis heraus über die gegenwärtige wissenschaftliche Theologie geführt werden, der Wahrheitskern, daß die Gemeinde und die Verkündigung in ihr nicht der Willkür der Theologen ausgeliefert werden darf. Der Fehler liegt nicht, wie man meint, an der geschichtlichen Forschung. Der Mangel ist der, daß es an einer Dogmatik fehlt, welche die Arbeit der hi-

storischen Theologie unter dem Autoritätsprinzip der göttlichen Offenbarung zusammenzufassen und praktisch nutzbar zu machen versteht.

Verträgt es sich aber auch mit dem Charakter der Dogmatik als *Wissenschaft*, einem Autoritätsprinzip zu folgen und im absoluten Ton zu reden? Diese Frage wird wohl zumeist verneint werden. Das sind ja alles höchst unzeitgemäße Dinge, mit denen ein moderner Mensch nichts zu thun haben will. Daraus erklärt es sich vor allem, daß die Dogmatik heute und lange schon einen andern Charakter angenommen hat. Es klingt daher vielleicht paradox, wenn ich ganz im Gegenteil behaupte: die Verachtung, die man heute der Dogmatik entgegenbringt, beruht darauf, daß sie ihre eigentliche Aufgabe vergessen und den ihr eigentümlichen Charakter aufgegeben hat. Doch ist es meine aufrichtige Meinung. Entsprechender Weise halte ich dafür, daß die Dogmatik gerade als Wissenschaft und um ihr Ansehn als Wissenschaft wiederzugewinnen nichts Besseres thun kann als — nun als wieder zu werden, was sie sein soll und d. h. dann eben auch einem Autoritätsprinzip zu folgen und im absoluten Ton zu reden.

Was ich von der Verachtung der Dogmatik in der Gegenwart sage, ist in einem *objektiven* Sinn gemeint. Der einzelne Dogmatiker kann je nachdem sich eines sehr hohen Ansehns erfreuen. Das richtet sich nach der Persönlichkeit, die dahinter steht. Ganz wie bei der prophetischen Verkündigung und bei den philosophischen Systemen. Aber das ist ein andrer Gesichtspunkt, als unter dem *wissenschaftliche* Arbeit sonst beurteilt und geschätzt wird. Daß die Dogmatik so aufgenommen wird, ist ein Stück der Verachtung, die sie als Wissenschaft genießt. Dazu kommt dann vor allem, daß jeder Theolog sich seine Dogmatik selber macht, wenn er überhaupt eine will. Es ist nicht der Brauch, wie sonst in wissenschaftlichen Fragen, daß man sich vorher orientiert, ehe man urteilt. Hier kann jeder mitsprechen, der ein Interesse an der Sache nimmt. Das heißt aber doch nichts Andres, als daß die Dogmatik als Wissenschaft für das Bewußtsein der Theologen überhaupt nicht existiert.

Gewöhnlich sind es andere Mittel, durch die man diese Nicht-

achtung der dogmatischen Arbeit zu überwinden sucht. Die einen wollen mit der Psychologie helfen. Es vergeht kein Jahr, in dem nicht eine Schrift erscheint (wenn es bei einer bleibt), die durch psychologische Substruktionen den wissenschaftlichen Charakter der Dogmatik zu retten sucht. Als wenn es sich im religiösen Glauben um Selbsterkenntnis handelte und nicht vielmehr um Gotteserkenntnis! Als wenn die Psychologie uns die geistigen Inhalte unseres inneren Lebens verstehen lehrte und nicht vielmehr nur seine Formen! Gewiß bedürfen wir in der Dogmatik wie in allen Geisteswissenschaften der Mitwirkung psychologischer Einsicht. Aber präzis das, worum es sich in der Dogmatik handelt, nämlich die Erkenntnis des wahren Glaubens, wird dadurch so wenig begründet wie in der Ethik die Erkenntnis dessen, was gut und bös ist. Moderner noch als mit der Psychologie zu helfen ist es, zur Religionsgeschichte seine Zuflucht zu nehmen. Aber so nützlich und unentbehrlich das für das objektive Verständnis des Christentums als einer gegebenen Größe des geistig-geschichtlichen Lebens ist, so wird doch auch wieder dadurch für die Lösung der dogmatischen Aufgabe als solcher, die wahre und normative Glaubenserkenntnis zu entwickeln, nicht das Mindeste geleistet.

Also das ist verlorene Liebesmühe! Es giebt nur einen Weg, das Ansehen der Dogmatik wiederherzustellen. Daß man sich nämlich auf ihren Charakter als einer Norm gebenden Wissenschaft analog der Ethik besinnt und sie dem entsprechend gestaltet.

Hiergegen wird eingewandt werden, daß es aber doch nicht möglich sei, den subjektiven Faktor aus der dogmatischen Arbeit auszuschalten. In der Art, wie der einzelne Satz aus Schrift und Bekenntnis abgeleitet werde, müsse er notwendig mitwirken. Und damit sei der normative Charakter der Darstellung dann doch in Frage gestellt. Denn es sei und bleibe unerträglich — wie auch oben zugestanden wurde — wenn der Dogmatiker sich herausnehmen wolle, seine Betrachtungsweise der Glaubensobjekte für die allein berechtigte zu erklären, sie allen andern zuzumuten und für sie normative Geltung in der Gemeinde zu beanspruchen.

In der That kann der subjektive Faktor nicht überhaupt ausgeschaltet werden. Das ist in keiner Wissenschaft möglich und geschieht auch in keiner. Es handelt sich eben doch in aller Wissenschaft um unsere geistige Arbeit. Worauf es ankommt, ist, sie so zu gestalten, daß sie ein für alle in derselben Weise gegebenes Objekt hat und gemeinsame Arbeit zuläßt. Denn das sind die beiden Merkmale, die die Wissenschaft als solche konstituieren. Dann ist sie freilich in jedem konkreten Fall etwas Subjektives, sucht aber durch Gründe und Beweise objektive Resultate zu gewinnen, für die allgemeine Anerkennung in Anspruch genommen werden kann. Die Verachtung, in der die Dogmatik als Wissenschaft steht, stammt daher, daß bei ihrer Arbeit jene Merkmale zu fehlen scheinen, und sie daher je nachdem als prophetische Verkündigung hohen Wert hat oder als Vortrag einer beliebigen Summe von subjektiven Einfällen nichtsnutzige Zeitverschwendung ist. Was ich meine, ist, daß sie dies nur überwinden wird und kann, wenn sie sich auf ihren wahren Charakter als Normwissenschaft besinnt und diesen durchzuführen trachtet.

Freilich kann jetzt erst recht ein Widerspruch in den hier vorgetragenen Behauptungen zu liegen scheinen. Durchweg ward betont, daß die Dogmatik Normwissenschaft sei, Zumutungen an den Willen stelle und den rechten Glauben vorschreibe. Jetzt dagegen wird von ihr gesagt, was von andern Wissenschaften gilt, daß sie mit Gründen und Beweisen operieren und dadurch objektive Resultate zu gewinnen bestrebt sein müsse. Wie reimt sich das mit einander?

Das Objekt der Dogmatik ist der christliche Glaube, nicht Gott, sondern der Glaube an Gott, wie ihn die christliche Gemeinde auf Grund der Offenbarung hat und bekennt. Dieser Glaube ist selbst ein Erkennen. Aber ein Erkennen seiner Art, das in eigentümlichen inneren Beziehungen steht, das nur zustandekommt, indem der Mensch Gott gehorchen lernt. Es ist dieser enge Zusammenhang mit dem persönlichen Leben, auf den es beim Glauben und bei der Glaubenserkenntnis in entscheidender Weise ankommt. Nicht geht diese Beziehung auf den Willen nebenher oder wird als ein Anderes und Zweites gefol-

gert, sondern die Vorgänge in der Willenssphäre haben für die Erkenntnis als Erkenntnis, eben für deren Zustandekommen, entscheidende Bedeutung. Ich kann nicht anders von Gott sagen und die christliche Gotteserkenntnis nicht anders entwickeln, als indem ich dem Menschen ein inneres (persönliches) Urteil über den höchsten (absoluten) Wert zumute und dies dahin steigere, daß er in eben dem, was den höchsten Wert ausmacht, auch die absolute Macht über alles Wirkliche inne wird. Nur wenn er sich dazu anleiten läßt, erkennt er Gott. Das die Erkenntnis begründende Moment ist diese innere Ueberführung: es ist so, weil es so sein soll. So kommt Glaube und Erkenntnis des Glaubens zustande. Oder ich kann nicht zur Erkenntnis der Sünde führen, ohne dem Menschen die innere (persönliche) Unterwerfung unter den offenbarten Willen Gottes zuzumuten. Ohne dies bleiben alle Sätze über die Sünde leere Worte für ihn. Wiederum liegt, was die Erkenntnis als solche begründet, in der Willenssphäre. Es ist immer das Subjektivste, Persönlichste in uns, was uns der Erkenntnis und d. h. ihres Inhalts als einer objektiven weil einer im ewigen Gott begründeten Realität gewiß macht. Indem also die Dogmatik diese Erkenntnis — immer auf Grund des Autoritätsprinzips der Offenbarung — darlegt, muß sie fortwährend Zumuthungen an den Willen stellen und hat sie normativen Charakter, weil sie den rechten Glauben vorschreibt.

Aber nun kommt alles darauf an, daß die erkennende Thätigkeit des Dogmatikers von dieser Erkenntnis, die sein Objekt bildet, scharf und bestimmt unterschieden werde. In ihr handelt es sich um die objektive wissenschaftliche Aufgabe, eine gegebene Erkenntnis aus feststehenden Prinzipien abzuleiten. Da greift also Platz, was vorhin über den in der dogmatischen Arbeit vorhandenen subjektiven Faktor gesagt wurde, mit dem es sich nicht anders verhalte als eben mit der geistigen Thätigkeit in aller Wissenschaft d. h. hierauf gesehen gilt, daß bei der Dogmatik die Merkmale zutreffen, die das Wesen der Wissenschaft konstituieren: sie hat ein für alle in derselben Weise gegebenes Objekt und läßt gemeinsame Arbeit zu. Freilich, gegeben ist das Objekt nur für alle die, die sich

zum christlichen Glauben bekennen. Aber wer wird Theolog sein und an der Dogmatik arbeiten wollen, wenn diese Bedingung bei ihm nicht zutrifft? Etwas Aehnliches gilt bei andern Geisteswissenschaften in abgestufter Weise auch, daß man durch eigne innere Erfahrung mit dem Gebiet des geistig-geschichtlichen Lebens vertraut sein muß, mit dem man sich wissenschaftlich beschäftigt. Also das hebt nicht auf, daß das Objekt für alle in derselben Weise da ist, und die Dogmatik Wissenschaft im eigentlichen Sinn sein kann. Was die Aufgabe in ihr komplizierter macht als gewöhnlich, ist, daß ihr Gegenstand selber wieder eine Erkenntnis ist, eben die im Glauben enthaltene Erkenntnis.

Die Zusammenstellung mit der Ethik wird den Sachverhalt deutlicher zu machen dienen. Auch die Ethik und sie vor allem ist eine Normwissenschaft. In ihr ist es aber das Handeln, das innere Verhalten und das Thun der Menschen, wofür sie Normen aufstellt und Gebote giebt. Da treten die erkennende Thätigkeit des Ethikers und das Objekt, worauf sie sich bezieht, auf dessen Regelung es abgesehn ist, klar und bestimmt aus einander. Beides ist eben seiner Art nach verschieden. Die Komplikation in der Dogmatik ist nun eben die, daß ihr Objekt auch wieder ein Erkennen ist. Sonst ist alles wie in der Ethik. Beide Male müssen zuerst die Prinzipien dargelegt und begründet werden. Und dann wird daraus abgeleitet, das eine Mal was wir *thun*, das andre Mal, was wir *glauben* sollen. Aber da der Glaube sich als ein Erkennen, ein eigenartiges aber doch ein eigentliches Erkennen darstellt, wird die Aufgabe hier schwerer als in der Ethik richtig erkannt und klar durchgeführt.

Es ist ein doppeltes, verschiedenartiges Erkennen, in dem der Dogmatiker sich bewegt und bewegen muß, ein objektiv-wissenschaftliches, sofern es sich um die richtige Ableitung der einzelnen Sätze aus dem Prinzip handelt, ein persönlich-bedingtes religiöses, sofern er diese einzelnen Sätze in der ihnen eignen Beziehung auf ihre innere Wurzel nachempfindet und gestaltet. Nicht wechselt er zwischen beidem ab, sondern beides ist immer da, wenn auch je und je das eine oder andere überwiegt. Daß er beides richtig mit einander verbinde, das ist seine Kunst, von deren sachgemäßer

Ausübung das Gelingen abhängt. Vor allem darf er sich nicht beikommen lassen, seine Leser fortwährend von dieser Technik zu unterhalten. Thäte er das, würde er einem Wirt gleichen, der statt seinen Gästen gute und nahrhafte Kost vorzusetzen, vor ihnen das zweckmäßige Küchengeschirr ausstellte und dessen richtigen Gebrauch demonstrierte. Wie das freilich dazu gehört, aber im Hintergrund bleiben muß, so die methodischen Regeln, die die dogmatische Arbeit bestimmen. Sonst wird das in keiner Weise erreicht, was doch als Ziel im Auge behalten und erstrebt werden muß: eine Dogmatik, die Normwissenschaft ist und in dem absoluten Ton redet, der sich für eine solche gehört.

Sagt man aber, das sei eine ganz künstliche Geschichte und viel zu verwickelt, als daß eine einfache und durchsichtige Ausführung möglich sei, so ist zu erwiedern: ja, warum denkt man sich die Dogmatik als eine Arbeit ohne ihr eigentümliche methodische Regeln? als etwas, was jeder ohne Uebung und Schulung nach Gefallen nebenbei erledigen kann? Vielmehr handelt es sich um eine Aufgabe, die nun einmal komplizierter ist als etwa die Erforschung geschichtlicher Thatbestände. Hier vor allem bedarf es langer Versuche und einer immer erneuten Konzentration auf den Kern der Sache, wenn etwas dabei herauskommen soll. Unter dieser Voraussetzung gilt aber auch hier, daß das methodische, technische Element der Arbeit, obwohl es zunächst einigermaßen verwickelt erscheint, ins Unwillkürliche, Instinktive übergeht und keine Schwierigkeiten mehr macht.

Bei alle dem habe ich die von mir vertretene Auffassung der Dogmatik als die richtige vorausgesetzt. Diese wieder zu begründen ist jetzt nicht meine Absicht. Ich setze sie einfach voraus. Das rechtfertigt sich deshalb, weil es sich nur um eine kritische Auseinandersetzung mit andern, verwandten oder entgegengesetzten, Auffassungen handelt. Ich möchte gern zeigen, daß ich von mancherlei Einwänden und Verbesserungsvorschlägen keinen Gebrauch machen kann, weil ich damit eben den in meinem Buch eingenommenen Standpunkt verlassen würde. Einige solche Einwände möchte ich hier jetzt besprechen, die mit dem eben hervorgehobenen Punkt zusammenhängen. Ich hoffe die Erörterung so gestalten

zu können, daß sie nicht zum Privatgespräch mit Einzelnen wird, sondern allgemeineres Interesse behält.

2.

Es ist mir hier aber namentlich um eine Auseinandersetzung mit der von Lobstein vertretenen christocentrischen Gliederung der Dogmatik zu thun. In seiner „Einleitung in die evangelische Dogmatik" hat er diesen Standpunkt mit der Sachkunde, der religiösen Wärme und dem Scharfsinn vertreten, die ihn auszeichnen. Und wie er sich auf eine Reihe von andern Dogmatikern dabei berufen kann, so darf es wohl heißen, daß er in seinen Ausführungen eine heute weiter verbreitete Auffassung vertritt, nur eben dem Charakter eines einleitenden Werks entsprechend ausführlicher und methodischer, als es gewöhnlich geschieht. Weßhalb auch die Auseinandersetzung mit ihm sich besonders empfiehlt. Es kommt hinzu, daß er — natürlich — von dieser seiner Auffassung aus an meinem Buch die christocentrische Gliederung vermißt hat, so daß ich mit der folgenden Darlegung zugleich einen Einwand und Verbesserungsvorschlag bespreche, d. h. rechtfertige, warum ich in der neuen Auflage keinen Gebrauch davon gemacht habe.

Um die christocentrische Gliederung der Dogmatik soll es sich handeln. Danach scheint es eine Frage des Systems und der Anordnung zu sein, die zwischen uns strittig ist. Und das liegt ja jedenfalls auch darin. Aber die Differenz betrifft nicht bloß diesen m. E. ziemlich sekundären Punkt, weßhalb ich sie auch in der vorausgeschickten Erörterung über das System nicht erledigen konnte. Es ist eine Differenz über Methode und Vortragsweise der Dogmatik, die zu Grunde liegt. Lobstein befürwortet durchweg ein aposteriorisches und regressives Verfahren. Er will die Christologie (mit der Soteriologie) im System vorangestellt wissen. Die Dogmatik hat dann weiter die Voraussetzungen und Folgerungen zu entwickeln, die sich daraus ergeben. Das ist nicht ein thetisches, sondern ein reflektirendes Verfahren. Bei einer Darstellung dieser Art kann unmöglich ein absoluter Ton angeschlagen werden. Und so bildet das alles einen direkten Gegensatz zu den oben aufgestellten Forderungen.

Um Mißverständnissen zu wehren, unterlasse ich nicht zu betonen, daß dieser Gegensatz kein sachlicher ist. Lobsteins und meine theologische Gesamtanschauung ist eine sehr verwandte. Das wird auch in der folgenden Auseinandersetzung deutlich hervortreten. Aber in der formalen Frage ist es ein Gegensatz. Und ich halte diese formale Frage keineswegs für unwichtig. Ich meine vielmehr, daß das, was Lobstein wie mir vor allem am Herzen liegt, erst voll zur Geltung und Wirksamkeit kommen kann, wenn es die Form gewonnen hat, die es haben muß, um wirkliche Dogmatik zu sein, eine Normwissenschaft, die vorschreibt, was wir glauben sollen.

Die evangelische Dogmatik hat den evangelischen Glauben zu ihrem Gegenstand. Dieser Glaube entspringt aus der Aneignung der göttlichen Offenbarung, für welche Aneignung die reformatorische Heilserkenntnis maßgebend ist. Aber die Offenbarung darf nicht mit der heil. Schrift verwechselt werden. Sie ist in der Schrift bezeugt, aber nicht ist die Schrift die Offenbarung, wie die alten Dogmatiker lehrten, indem sie den Gedanken der lebendigen Offenbarung durch den toten, mechanischen Gedanken der Inspiration verdrängten. Wiederum darf die Offenbarung nicht als eine Reihe von göttlichen Kundgebungen aufgefaßt werden, die zu verschiedenen Zeiten erfolgt wesentlich auf gleicher Linie liegen. Die Offenbarung ist vielmehr ein lebendiges Ganzes, hat einen Mittelpunkt, in dem sie sich als in ihrem Höhepunkt zusammenfaßt. Dieser Mittel- und Höhepunkt ist Jesus Christus. Mit andern Worten: die Offenbarung, auf der unser Glaube ruht, ist christocentrisch, folglich wird es auch der Glaube sein, wenn anders er der rechte Glaube ist. Wenn aber die Dogmatik wieder diesen Glauben zur Darstellung bringt, wie dürfte oder könnte sie dann anders als eben auch christocentrisch ausfallen? Daß sie aber so verfährt, bedeutet, daß alle ihre Sätze durch diesen ihren christocentrischen Charakter bestimmt sind. Das gilt vom evangelischen Glauben auch, aber implicite, ohne daß der Gläubige sich dieses Zusammenhangs immer bewußt ist oder bewußt zu sein braucht. Die Dogmatik ist der bestimmt ins Bewußtsein gehobene Glaube, dessen methodische Darstellung.

Da wird es also im Besonderen Gegenstand der Aufmerksamkeit und Bemühung sein müssen, diesen Zusammenhang festzuhalten und aufzuzeigen. Insofern muß gerade was die Dogmatik betrifft die Forderung des christocentrischen Charakters nachdrücklich betont werden.

So etwa lassen sich die leitenden Gedanken Lobsteins wiedergeben, denen ich an meinem Teil zustimme! Er würde sie vielleicht etwas anders fassen, als ich es eben gethan habe. Wiederum habe ich mich dem für seine Betrachtung gewählten, gerade für sie repräsentativen Ausdruck „christocentrisch" angeschlossen, den ich sonst nicht zu gebrauchen pflege. Aber im Großen und Ganzen dürfte richtig wiedergegeben sein, was wir gemeinsam anerkennen und vertreten. Man sieht also, wie weit die Uebereinstimmung geht. Die theologische Grundposition ist wesentlich dieselbe. Aber wenn es sich nun um die Verwertung und Durchführung dieser leitenden Gedanken handelt, dann beginnt der Gegensatz.

Nach meiner Auffassung handelt es sich in der eben vorgetragenen, uns gemeinsamen Gedankenreihe um einen Grundsatz für das dogmatische Verfahren, der in den Prolegomena dargelegt und begründet werden muß, nicht aber um einen das dogmatische System oder das Ganze der dogmatischen Erörterungen organisierenden Gedanken, wie es bei Lobstein zu stehen kommt. Deshalb rede ich auch nicht von einem christocentrischen Charakter oder einer christocentrischen Gliederung der Dogmatik. Dieser Ausdruck ist vielmehr für die bei Lobstein herrschende Verwertung und Ausführung der Gedanken charakteristisch. Insofern kommt der Gegensatz auch in dem verschiedenen Sprachgebrauch zum Ausdruck.

In den Prolegomena wird niemand eine allem Andern vorausgeschickte Christologie vortragen. Das thut oder will auch Lobstein nicht. Er skizziert in seiner „Einleitung" das christocentrische System der Dogmatik. Das bildet den Schluß seiner einleitenden Erörterungen. Darin faßt sich deren Ertrag für die Dogmatik zusammen. Die Brücke zum System selbst ist damit geschlagen, das ja nun als auf die Einleitung folgend zu denken

ist. Die Forderung, die aufgestellt, der Grundsatz, der damit entwickelt worden ist, gilt für dieses selbst in der vorhin angegebenen Weise: erst die Christologie (und Soteriologie) selbst, dann die Voraussetzungen, die darin liegen, endlich die Folgerungen, die sich daraus ergeben.

Ganz anders, wenn der Grundsatz in die Prolegomena gehört und hier aufs Reine gebracht werden muß. Er hat dann zwar auch für die ganze Dogmatik grundlegende Bedeutung, so daß es keinen Satz in ihr geben kann, der nicht dadurch bestimmt wäre. Andere Grundsätze als die, von denen das gilt, gehören überhaupt nicht in die Prolegomena. Aber er kommt hier als ein formaler Grundsatz zur Geltung und nicht als ein allem Andern vorausgeschickter, kurzer und vorläufiger Entwurf der Christologie.

Um es kurz zu sagen: es handelt sich dabei um den Schriftgebrauch. Die Wahrheit, die Lobstein mit der Forderung einer christocentrischen Gliederung der Dogmatik vertritt und betont, würde m. E. richtiger formuliert, wenn sie hieße: der Schriftgebrauch der Dogmatik muß ein christocentrischer sein. Und zwar muß er das deshalb sein, weil nur dadurch verbürgt wird, daß wir die Offenbarung von ihrem eignen Mittelpunkt aus, also sachgemäß deuten und verstehen, und daß, wenn wir nun den Glauben (= Glaubenserkenntnis) darstellen, der sich diese Offenbarung angeeignet hat, jeder Satz durch dieses sachgemäße Verständnis der Offenbarung bestimmt, d. h. „christocentrisch“ sein wird.

Nur freilich, wenn es sich so verhält, wird der Ausdruck „christocentrisch“ aufgegeben werden müssen. Er ist der zutreffende Ausdruck für die Art, wie Lobstein die uns beiden gemeinsame Grundposition durchführt. Er ist es nicht für das, was mir als die richtige die Methode betreffende Folgerung daraus erscheint. Denn wenn ich mir klar gemacht habe, daß es der dogmatische Schriftgebrauch ist, um den es sich handelt, so werde ich mich der Forderung nicht entziehen können, diese Art des Schriftgebrauchs in dem Sinn näher zu bestimmen, daß derselbe auf bestimmte methodische Grundsätze hinausgeführt wird, die nun wirkliche Anwendung in der Dogmatik zulassen. Geschieht das aber, so stellt sich heraus: es handelt sich darum, daß die in der Offen-

barung durch Jesus Christus kund gewordenen Ideen der göttlichen Offenbarung und deshalb des christlichen Glaubens für den Schriftgebrauch, in ihm aber für die gesamte Darstellung der Dogmatik maßgebend sein müssen. Das ist die Wahrheit in der Forderung Lobsteins, die Dogmatik müsse christocentrisch gegliedert sein.

Bleibe ich noch einen Moment bei dem Gegensatz stehen, wie er sich demnach zunächst gestaltet, so meine ich behaupten zu dürfen, daß auf dem Weg, den ich hier vorschlage (und in meiner Dogmatik gegangen bin) die Forderung bestimmter zu ihrem Recht kommt als auf dem, den Lobstein empfiehlt. Denn bei seiner Methode schiebt sich notwendig zwischen die zuerst vorgetragene Christologie und die übrigen Lehrstücke die subjektive Reflexion des Dogmatikers bestimmend ein. Ja, schon für die Christologie und deren Aufbau nimmt er ein reflektierendes Verfahren in Aussicht, in dem er dabei von dem geschichtlichen Lebensbild des Erlösers ausgegangen wissen will. So ist es wohl auch bei seinen Voraussetzungen notwendig. Aber damit ist ein fremder Faktor zwischen das Prinzip und seine Durchführung geschoben. Ich meine: das Prinzip selbst wird nicht unmittelbar durchgeführt, sondern das subjektive Urteil (in der Feststellung der Voraussetzungen und Folgerungen) tritt dazwischen. Auf dem von mir betretenen Wege dagegen wird das Prinzip wirklich unmittelbar durchgeführt. Es reicht selbst in jeden Glaubenssatz hinein. Die Gestaltung jedes Glaubenssatzes richtet sich nach den leitenden Ideen der Offenbarung, hat gar keinen andern Bestimmungsgrund als den in ihnen gegebenen. Die Durchführung oder Anwendung des Prinzips ist natürlich auch so etwas Subjektives und unterliegt der Kritik. Aber das Subjektive liegt nur in der Anwendung des Prinzips, d. h. also in der objektiven wissenschaftlichen Funktion, ist nicht selbst ein bestimmender Faktor in der Gestaltung der einzelnen Glaubenssätze.

Aber freilich ist nun damit noch keine Rechtfertigung meines Verfahrens im Gegensatz zum Lobsteinschen gegeben. Wäre dieses in der Sache selbst, eben in der Art, wie man nun einmal heute Dogmatik anfassen und betreiben muß, wäre es darin begründet,

so müßte es heißen, das eben Dargelegte weise auf eine Schwierigkeit in der Sache hin, es lasse sich aber nicht ändern, man müsse eben diese Schwierigkeit immer im Auge behalten und durch eine um so größere Sorgfalt wett zu machen suchen; es gehe hier wie so oft, eine mögliche Fehlerquelle sei da, lasse sich aber nur im Einzelnen vermeiden, ein Generalrezept für die Vermeidung derselben gebe es nicht. Die Hauptsache erübrigt also noch. Ich muß zeigen, was denn dazu zwingt, nicht mit Lobstein zu gehen, sondern den von mir empfohlenen Weg zu betreten. Zweierlei kommt in Betracht. Ich will eins nach dem andern kurz erörtern.

Das Erste ist aber dies, daß der Glaube, jeder Glaube und so vor allem der christliche Glaube, Gottesglaube ist. Alle im Glauben enthaltene Erkenntnis ist daher Gotteserkenntnis. Alle echten Glaubenssätze müssen sich als Urteile über Gott aussprechen lassen. Das Denken des Glaubens geht nie von unten nach oben, sondern immer von oben nach unten. Der suchende oder schwankende Glaube mag jeweilen einmal von unten nach oben gehen. Sobald der Glaube sich selbst wiedergefunden hat, nicht mehr sucht sondern besitzt, gilt von ihm wieder, daß der Gottesgedanke das a und o aller seiner Gedanken, die Gotteserkenntnis der bestimmende Ausgangspunkt all seiner Erkenntnis ist, d. h. aber die Gedanken des Glaubens gehen von oben nach unten. Da aber die Dogmatik eben diesen Glauben (=Glaubenserkenntnis) darzustellen hat, so gilt dasselbe auch von ihr. Dann trifft aber die Forderung einer christocentrisch gegliederten Dogmatik nicht das Richtige. Die Lehre von Gott und nicht die Christologie gehört an die Spitze der Dogmatik.

Das eben ausgesprochene Prinzip, was Ordnung und Zusammenhang aller religiösen Gedanken und darum auch der Glaubenslehre betrifft, habe ich schon vor reichlich zwanzig Jahren vertreten und begründet. Es ist sehr wenig Notiz davon genommen worden. Wie ist das zu verstehen?

Nun, es ist bei den Dogmatikern, deren Arbeit nicht positiv oder negativ durch die Ueberlieferung bedingt wird (die nicht in die Reihe zwischen Philippi und Biedermann gehören, vgl. Dogmatik § 11, 4) zum Axiom geworden, daß man im Verständnis

der Lehre und folglich auch in ihrer Darlegung von der Religion, vom Glauben auszugehen hat. Ich selbst gehöre zu denen, die sich rückhaltlos zu diesem Grundsatz bekennen. Gewöhnlich versteht man ihn aber so, als sei es nun damit auch als selbstverständlich gegeben, daß wir in der Glaubenslehre von dem in uns Gegebenen, einer subjektiven Gewißheit oder wie es sonst lautet, auszugehen und alle Sätze mittelst regressiven Verfahrens, d. h. durch reflektierendes Denken daraus abzuleiten haben. Das ist der Irrweg, auf den man sich durch Schleiermacher hat verlocken lassen. Auf diesem Weg kommt man dann überhaupt zu keiner Dogmatik, sondern zu mehr oder weniger geistreichen Betrachtungen über die Gegenstände und Zusammenhänge des christlichen Glaubens. Zu einer wirklichen Dogmatik kommt man nur, wenn man sich klar macht, daß die religiöse Erkenntnis ihrem Wesen nach Gotteserkenntnis ist, und sich in der Gestaltung der Dogmatik, was das Ganze und die einzelnen Sätze betrifft, schlechterdings hierdurch leiten läßt.

Bei der Gotteserkenntnis treffen zwei Merkmale zusammen, die sonst je sehr verschiedenartige Erkenntnisse zu charakterisieren pflegen. Die Gotteserkenntnis ist einerseits das Persönlichste also Subjektivste in uns. In paradoxer Steigerung ist dies wohl so ausgedrückt worden, jeder habe seinen Gott für sich, wenn anders er überhaupt einen Gott habe. Oder auch gar ist es in die Formel gefaßt worden (Bonus), jeder schaffe sich selbst seinen Gott und seinen Christus. Womit freilich wohl die Grenze der erlaubten Paradoxie überschritten sein dürfte, was sich dadurch rächt, daß nur wenige das damit Gesagte in dem vom Autor gemeinten Sinn verstehen — zu verstehen im Stande sind. Der Sinn ist aber der, daß jede wirkliche innere Gotteserkenntnis das Persönlichste in uns ist, im innersten Heiligtum der einzelnen Menschenseele geboren. Allein, von derselben Gotteserkenntnis gilt ebenso gewiß, daß sie die objektivste aller Realitäten, eben Gott, durch den alles ist und besteht, zu ihrem Gegenstand hat. Und zwar gerade auch im Sinn des Frommen selbst! Sie verliert für ihn ihren Sinn und wird zu einer leeren Rede, wenn sie nicht so verstanden, genommen, erlebt wird. Daran läßt sich nichts ändern. Die Gotteserkenntnis

wird durch diese beiden, sonst oft einander ausschließenden Merkmale charakterisiert.

Hieraus nun meine ich den oben festgestellten Fehler des gegenwärtigen dogmatischen Betriebs erklären zu können. Die Gemüter sind durch das an erster Stelle genannte Merkmal gefangen genommen. Ist das doch auch die neue Erkenntnis, die in der Reformation uns aufgegangen ist, auf die wir wieder durch Schleiermacher geführt worden sind. Und pflegt es doch zu geschehen, daß wir einem solchen neuen Impuls folgend anderes übersehen, was freilich in Wahrheit nicht übersehen werden darf. Und so ordnet man in der Dogmatik den ersten Gesichtspunkt dem zweiten über und verliert sich, statt Dogmatik zu treiben, in Betrachtungen über das große innere Erlebnis der Menschenseele, daß sie Gott findet, seiner gewiß und froh wird. Aber kein Zweifel, daß das ein grundsätzlicher Fehler ist! Wer so verfährt, bleibt in den Vorbereitungen zum Dogma und zur Dogmatik stecken. Wir haben erst wirklich Dogmen und dogmatische Sätze, wenn wir bis dahin vordringen, daß wir, was wir im Glauben haben und erleben, wirklich als Gotteserkenntnis formulieren und die ganze Dogmatik dem entsprechend gestalten. Denn da es sich um Erkenntnis handelt, muß der im zweiten Merkmal enthaltene Gesichtspunkt dem erstgenannten übergeordnet werden. Alle Erkenntnis hat sich unweigerlich nach ihrem Gegenstand zu richten. Jener subjektive Charakter der Gotteserkenntnis zeigt uns den Weg zu ihr, er bietet uns das Mittel für die inhaltliche Feststellung derselben. Aber die Erkenntnis muß dem Gegenstand entsprechend formuliert sein, thetisch, klar und bestimmt aussagend, wie wir Christen den ewigen Gott erkennen, den Urgrund und das absolute Ziel aller Dinge.

Wenn aber und wenn, wie es um die Gotteserkenntnis steht, über die ganze Dogmatik entscheidet, dann können wir keine Dogmatik gebrauchen, die regressiv und reflektierend verfährt, in der die Gedanken von unten nach oben gehen. Sondern das Ziel in der Dogmatik kann nur dies sein, daß die Gedanken von oben nach unten gehen, daß sie thetisch verfährt und die in dem ewigen Gott begründete Wahrheit vor uns hinstellt. Dann ist aber auch

die von Lobstein erhobene Forderung einer christocentrisch gegliederten Dogmatik eine irrige, weil es mit einer solchen in allen hier verhandelten Punkten die entgegengesetzte Bewandtnis hat.

Aber noch ein Zweites wollte ich nennen, was meines Bedünkens zu demselben Resultat drängt. Es ist dies, daß es sich in der Dogmatik nicht um meinen Glauben handelt, d. h. nicht um den Glauben des jeweiligen Dogmatikers, sondern um den Glauben an sich und das heißt: um den Glauben, wie er sein soll.

An und für sich wird das nun niemand bestreiten. Andere werden es wahrscheinlich anders formulieren. Aber niemand wird in Abrede stellen, daß wir nicht unsern persönlichen Glauben, sondern den evangelischen, den christlichen Glauben, seine Erkenntnis, in der Dogmatik zur Darstellung bringen sollen und wollen. Andrerseits steht fest, daß wir es nur können, wenn wir ihn selber teilen und in ihm leben. Sonst können wir ihn überhaupt nicht verstehen, geschweige denn ihn andern deutlich machen. Mithin kommt es in der Dogmatik ohne Frage auch auf den persönlichen Glauben des Dogmatikers an. Und das ist — ich erwähnte es schon S. 125) — nichts Absonderliches. Es ist eine allgemeine Regel auf dem Gebiet der Geisteswissenschaften, daß niemand einen Ausschnitt des geistigen Lebens wissenschaftlich zu bearbeiten im Stande ist, wenn es ihm am inneren Kontakt mit diesem Stück der Wirklichkeit fehlt. Auf abgestufte Weise gilt diese Regel für die verschiedenen Wissenschaften, abgestuft nach dem Maß, in dem die geistige Wirklichkeit etwas Innerliches ist, das man aus eigner Erfahrung kennen muß, wenn man es überhaupt kennt. Vom religiösen Leben gilt es daher im eminenten Sinn. Kein Wunder also, wenn niemand ohne eignen persönlichen Glauben Dogmatiker sein kann.

Wollte einer aber danach annehmen, daß hier keine Meinungsverschiedenheit Platz greifen könnte, so wäre das zu rasch gefolgert. Gewiß, jeder will den allgemeinen christlichen Glauben im Sinn seines Bekenntnisses darstellen, und jeder kann es nur, weil er selber ihn teilt. Es fragt sich aber, wie das Schwergewicht auf diese beiden in Betracht kommenden Momente verteilt ist. Liegt der Schwerpunkt im eignen subjektiven Glauben oder im

Glauben an sich, im Glauben, wie er sein soll? Ist es mein Glaube, wie er geschichtlich geworden ist unter dem Einfluß des göttlichen Wortes, in der Kirche der ich angehöre, ist es dieser mein Glaube, den ich unter sorgfältiger Kontrole an den genannten objektiven Instanzen zum Gegenstand der dogmatischen Darstellung machen soll? Oder ist mein Glaube schlechterdings nur Mittel des Verständnisses, während meine ganze Aufmerksamkeit darauf gerichtet sein muß, den Glauben wie er sein soll, zur Darstellung zu bringen?

Sehe ich nun recht, dann ist es nicht anders möglich, als daß in einer christocentrisch gegliederten Dogmatik, wie sie Lobstein fordert, das Erstere geschieht (während doch Letzteres das Geforderte ist). Denn da wird es zur Aufgabe, aus dem Glauben an Jesus Christus (den die Christologie zum Ausdruck bringt), Rückschlüsse zu machen auf Gott, auf die Welt und den Menschen und weiter Folgerungen zu ziehen, die subjektive Entwicklung des Christen, Kirche und Gnadenmittel betreffend. Es ist hier ja ein Stück des Ganzen, eben die Christologie, von dem angenommen wird, daß in und mit dessen Feststellung das Ganze gegeben sei und alles Uebrige daraus entnommen werden könne. Aber dies Stück der Wirklichkeit kann ich mir nur so vergegenwärtigen, wie es eben mir in meinem Glauben gegenwärtig ist. Nur so kann ich regressiv und reflektierend darnach bestimmen, was es mit dem übrigen Inhalt des Glaubens auf sich hat. D. h. aber, der Schwerpunkt liegt in dem subjektiven Glauben des Dogmatikers, dieser — natürlich in seiner geschichtlichen Bedingtheit — wird zum eigentlichen Objekt der Dogmatik.

Aber das entspricht nun dem nicht, was die Dogmatik sein und leisten soll. Sie bleibt dabei rettungslos in der Subjektivität stecken. Sie gewinnt nicht die Objektivität des Verfahrens, welche allererst die Wissenschaft macht. Um die zu erreichen, giebt es überhaupt nur einen Weg. Sie muß sich darauf besinnen, daß sie Normwissenschaft ist, einem Autoritätsprinzip zu folgen hat, nicht Schlüsse aus dem subjektiven Glauben ziehen, sondern in allen Stücken feststellen soll, was der wahre Glaube ist. Aber dann kann sie freilich nicht eine christocentrisch gegliederte sein.

Sie muß es vielmehr darauf anlegen, in allen Lehrstücken (in der Christologie so gut wie in den übrigen) aus den leitenden Ideen (Thatsachen) der göttlichen Offenbarung und folglich des christlichen Glaubens abzuleiten, was der wahre Glaube sein soll, wie die ihm gegebene Erkenntnis lautet. Der eigne Glaube des Dogmatikers bleibt dabei, wie es sich in der Wissenschaft gehört, der objektiven Aufgabe untergeordnet. Er ist Mittel der Erkenntnis, wie es dem oben besprochenen Thatbestand auch in andern Geisteswissenschaften entspricht.

Noch eine andere Analogie möchte ich zur Verdeutlichung heranziehen. Die hatte ich oben im Sinn, wenn ich sagte, daß es der „Glaube an sich“ sei, der den Gegenstand der Dogmatik bilde. Es ist nicht anders wie in erkenntniskritischen Erörterungen, wo wir auch von unserem Bewußtsein und seinen Inhalten ausgehen müssen, wo es aber auch das Bewußtsein an sich ist, mit dem wir uns beschäftigen, und nicht unser individuelles Bewußtsein in seiner jeweiligen zufälligen Bedingtheit. Laas hat in Anlehnung an Kant diesen Gesichtspunkt immer wieder betont und auf die damit ausgesprochene Unterscheidung großen Wert gelegt. Mit Recht, wie mir scheint! Man kann sich daran immer wieder auf zweckmäßige Weise orientieren. Aehnlich aber auch hier, was die Aufgabe der Dogmatik betrifft! Der „Glaube an sich“ ist der Gegenstand der Dogmatik, nicht der Glaube des Dogmatikers. Der „Glaube an sich“, das bringt nun die Eigentümlichkeit dieses Gebietes des inneren Lebens mit sich, ist jedoch der Glaube, wie er sein soll. Sonst wird auch das dogmatische Subjekt unerträglich belastet. Wäre sein eigner Glaube ihm das Objekt seiner theologischen Arbeit (wie Hofmann wollte), dann müßte ihm wohl bange werden. Denn welcher Christ weiß nicht, wie oft er mit seinem persönlichen Glauben und Leben hinter dem Ziel zurückbleibt? Nun aber handelt es sich um den wahren Glauben, um den Glauben, wie er sein soll, den zu haben und zu bekennen ich erstrebe. Das ist eine objektive Aufgabe, bei deren Erledigung ich nicht in innere Unwahrhaftigkeit zu geraten fürchten muß. Sie schließt das ethische Pathos ein, mit dem von dieser Sache zu reden jeder den Antrieb empfindet, schließt aber das

Pathos der gehobenen Stimmung aus, die nie auf die Dauer bestehen bleibt. Ich zweifle nicht, daß es sich innerlich für uns alle so gestaltet, einerlei wie wir die Aufgabe fassen. Es scheint mir aber notwendig, dies als das in der Sache selbst Begründete durch die richtige Fassung der Aufgabe zu sichern.

Aus diesen beiden Gründen also lehne ich die Forderung einer christocentrischen Gliederung der Dogmatik ab und stelle ihr das in meinem Buche beobachtete Verfahren als das sachgemäßere entgegen: alle Erkenntnis, die wir zu entwickeln haben, ist schließlich Gotteserkenntnis. Und es handelt sich nicht darum, unsern eignen Glauben zum Gegenstand des Nachdenkens zu machen, sondern um die Darlegung des Glaubens, wie er sein soll — gemäß dem Autoritätsprinzip der göttlichen Offenbarung.

Sollte aber einer einwenden, was nahe liegen könnte, daß es doch nicht angehe, die Christologie wie im alten System aus einer schon feststehenden Gotteserkenntnis zu entwerfen, daß uns vielmehr der Weg gewiesen sei, aus der Erkenntnis Christi die Erkenntnis Gottes zu gewinnen, und sollte er darauf hinweisen, daß ich selbst oft genug für diesen Grundsatz eingetreten sei — so würde ich erwiedern, daß es in der That an dem sei, daß aber dieser Wahrheit auch hier nicht entgegengetreten werde. Ich habe gleich Anfangs hervorgehoben, daß ich in dem durchaus zustimme, was für Lobstein bestimmend ist: die aus der Offenbarung entnommenen Ideen sollen für alles in der Dogmatik maßgebend sein, vor allem also auch für die Gotteserkenntnis. Ich halte es darin mit Schleiermacher, daß ich nicht einen Glaubenssatz aus dem andern abgeleitet, sondern jeden wieder durch die leitenden Ideen festgestellt wissen will. (Vgl. S. 112). Auch was davon gesagt wurde, daß die Gedankenbewegung im Glauben und also in der Dogmatik von oben nach unten gehen, ist keineswegs als Forderung eines spekulativen Verfahrens gemeint, sondern betrifft die Form des einzelnen Glaubenssatzes, der erst, wenn er im Zusammenhang mit der Gotteserkenntnis als durch sie und mit ihr feststehend gedacht wird, wirklich ein Dogma, ein dogmatischer Satz ist.

Es erübrigt mir, diese kritische Auseinandersetzung mit Lob-

stein und seiner Forderung einer christocentrisch gegliederten Dogmatik auf das zurückzuführen, was ich im ersten Absatz dieser Erörterung über die Art des dogmatischen Vortrags gesagt habe.

Dort zeigte ich, daß in der Dogmatik immer zweierlei Erkennen gesetzt sei, Hand in Hand gehe: es sei die Kunst des Dogmatikers, beides richtig zu kombinieren, ja darin bestehe recht eigentlich das dogmatische Denken. Das eine Erkennen ist das objektive, wissenschaftliche Erkennen. Es wird in der sachgemäßen Ableitung der einzelnen Sätze aus den leitenden Ideen bethätigt. Das andere Erkennen ist das Erkennen des Glaubens, welches das Objekt der Dogmatik bildet, und das wir in uns nachbilden, wenn wir auf Grund der Prinzipien die einzelnen Sätze gestalten. Nun wohl, die Einwände, die ich jetzt gegen ein in der heutigen Dogmatik weit verbreitetes Verfahren erhob, lassen sich auf den einen zurückführen: man versäumt, sich diese Unterscheidung klar zu machen und auf Grund der Unterscheidung beides richtig zu verbinden. Statt dessen wirrt man beides in einander, dadurch wird aber das eine wie das andere verbogen. Das wissenschaftliche Erkennen wird nicht im Sinn einer objektiven Aufgabe gefaßt und geübt, sondern behält viel zu viel vom Charakter eines subjektiven Glaubensbekenntnisses. Der Glaube aber andererseits tritt in das Licht einer reflektierenden und räsonnierenden Erkenntnis, was er doch nicht ist. Und die Mängel kommen darin zum Vorschein, daß die Dogmatik den absoluten Ton nicht findet, der sich für sie gehört.

Ich schließe die Betrachtung, indem ich einige Bemerkungen über Einwände und Verbesserungsvorschläge anknüpfe, die mir bei Reischle entgegengetreten sind. Ihm vor allem bin ich für zwei Besprechungen meines Buches zu Dank verpflichtet, die ebenso sachkundig wie lehrreich sind. Es liegt mir daher an, zu sagen, weshalb ich trotz der von ihm geltend gemachten Bedenken in dem neuen Abdruck der Dogmatik an der ursprünglichen Fassung festgehalten habe.

Die Einwände und Vorschläge, die ich meine, betreffen die Lehre von Gott und die Christologie: Reischle will den Ge-

danken des Absoluten so wenig wie ich aus der Dogmatik verbannt wissen. Er meint aber, es entspreche der Sache besser, zunächst die christliche Gotteserkenntnis unabhängig davon zu entwickeln und erst am Schluß zu zeigen, wie eben mit ihr dem Bedürfnis nach einem Absoluten genügt sei. Ferner schlägt er vor, in der Darlegung der christlichen Gotteserkenntnis weder mit Ritschl den Satz von der Liebe Gottes noch mit mir den von seinem geistig-persönlichen Wesen zum Ausgangspunkt zu nehmen, sondern bei dem Gedanken vom Reich Gottes einzusetzen und aus ihm die beiden Sätze, daß Gott die Liebe und daß er persönlicher Geist ist, neben einander abzuleiten. Endlich erklärt er für geboten, in der Christologie das geschichtliche Lebensbild des Heilands allererst zu behandeln und von dieser konkreten Mitte aus festzustellen, wie es sich mit der Erhöhung Jesu zum Vater und wieder mit seinem ewigen Sein in Gott verhält.

Warum ich auf diese Vorschläge nicht eingegangen bin, sondern die von mir befolgte Lehrweise festgehalten habe, dürfte aus dem hier Vorgetragenen erhellen. Reischle will ähnliche Wege gehen, wie sie Lobstein befürwortet hat. Ob er mit diesem gerade auch eine christocentrische Gliederung der Dogmatik fordert, kann dabei auf sich beruhen. Das ist nicht das Wesentliche an der Sache. Mein Widerspruch richtet sich gegen die Methode und Vortragsweise der Dogmatik, die in jener Forderung zum Ausdruck kommt. Und eben von ihr gilt, daß sie die Voraussetzung der Einwände Reischle's ist. Wenigstens was die beiden letzten Punkte betrifft. Nach meiner Auffassung gehört eine Erörterung über das Reich Gottes überhaupt nicht in die Dogmatik selbst. Die Prolegomena handeln davon. In der Lehre von Gott ist das (wie auch weiterhin) die eine leitende Idee für die Feststellung der Glaubenssätze. Mische ich es hier ein, falle ich in eine reflektierende Besprechung der Bedingungen, unter denen dogmatische Sätze zustandekommen. Aber vielmehr habe ich zu zeigen, wie der Glaube (inhaltlich) lautet, den wir als Christen bekennen, d. h. bekennen sollen. Eben hierum handelt es sich in der Christologie, nicht darum, wie der Glaube an Christus zustandekommt, sondern was er nach evangelischem Bekenntnis be-

sagt. Der Glaube an Christus ist aber der Glaube an seine Gottheit. Das Verständnis dieses Glaubens, wie es in der evangelischen Gemeinde gilt (gelten soll), muß an die Spitze treten. Erst damit habe ich die Gesichtspunkte an der Hand, um nun weiter das evangelische Lebensbild des Heilands als den Inhalt unseres Glaubens an seine Gottheit verständlich zu machen.

Um es also kurz zu sagen, würde ich mit solchen Aenderungen, wie sie Reischle fordert, auf einen andern Boden treten, als der ist, auf dem sich meine Dogmatik bewegt. Ich würde damit nach meinem Urteil den Fehler begehen, den ich vorhin so bezeichnete: das doppelte Erkennen in der Dogmatik wäre nicht scharf unterschieden und in dieser seiner unterschiedenen Art sachgemäß auf einander bezogen, sondern es wäre ineinandergewirrt und dadurch das eine wie das andere beeinträchtigt.

Etwas anders verhält es sich mit der Frage nach dem Ort, an dem vom Absoluten in dem von mir gemeinten Sinn zu handeln ist. Man kann mit Recht einwenden, daß es sich da um formale Erwägungen handelt, überdies solche, in denen sich die Aufmerksamkeit nicht auf die christliche Religion beschränkt, sondern auf die geistigen Religionen überhaupt richtet. Man kann fragen, ob denn das in die Darlegung der christlichen Gotteserkenntnis gehöre. Freilich würde das Bedenken so gefaßt nicht dazu anleiten, die Erörterung an den Schluß zu stellen, sondern sie aus der Dogmatik eben auch in die Prolegomena zu verweisen. Nur wüßte ich sie dort nicht unterzubringen, sofern in die Prolegomena nur gehört, was sich auf das Ganze der dogmatischen Erörterungen bezieht, nicht auf einen einzelnen Teil derselben. Auch hat, was über das Absolute zu sagen ist, seine Anknüpfungspunkte in der dogmatischen Tradition der Lehre von Gott, und wird erst aus ihr verständlich, warum nicht davon abgesehen werden kann. So habe ich doch nichts Besseres zu thun gewußt, als sie da stehen zu lassen, wo sie ursprünglich ihren Platz gefunden hatte. Freilich kann man in solcher Sache nicht vorsichtig genug sein. Ein anderer Kritiker, D. Ewald in Erlangen, hat den Eindruck gewonnen, meine Dogmatik bewege sich überhaupt nur in „Werturteilen", und exemplifiziert das an meiner Lehre vom

Absoluten. Indessen, ich weiß nicht, ich glaube denn doch hoffen zu dürfen, daß nicht viele das Buch so fahrlässig gelesen haben oder lesen werden.

Mit einer persönlichen Bemerkung möchte ich die kritische Auseinandersetzung schließen. Wenn einer 20—30 Jahre einer wichtigen Arbeit obliegt, hat er eine Geschichte hinter sich, in der seine Arbeit Wandlungen erfuhr. So habe auch ich in einer früheren Periode ähnlich gearbeitet, wie es mir von Lobstein und Reischle vorgeschlagen wird, mehr reflektierend, regressiv oder wie man es nennen will. Die jetzt von mir befolgte Methode hat sich mir allmählich herausgebildet und abgeklärt. Das beweist natürlich für die Sache gar nichts. Aber es zeigt, daß es nicht Rechthaberei, sondern im Ganzen meiner Arbeit begründet ist, wenn ich ihren Vorschlägen nicht folge. Sollte es einmal zu einer tiefer greifenden Umgestaltung meiner Dogmatik kommen, würde ich in ihr darauf bedacht sein, den Charakter derselben als Normwissenschaft, die da zeigt, was wir glauben sollen, in der die Gedanken von oben nach unten gehen, die in einem absoluten Ton redet, noch bestimmter herauszuarbeiten, als es mir bis jetzt gelungen ist.

3.

Nach diesen kritischen Auseinandersetzungen kehre ich zur sachlichen Erörterung zurück. Was an erster Stelle dargelegt wurde, bedarf nämlich noch einer Ergänzung. Ich knüpfe sie daran an, daß ich nochmals den Hauptpunkt der bis jetzt vorgetragenen Erwägungen hervorhebe.

Dieser Hauptpunkt ist die scharfe Unterscheidung zwischen der Glaubenserkenntnis, welche das Objekt der Dogmatik ist, und dem dogmatisch-technischen Denken, mittelst dessen diese Erkenntnis aus den maßgebenden Ideen abgeleitet und formuliert wird. Es ist mir bei dieser Unterscheidung auch darum zu thun, daß den Glaubenssätzen nicht Reflexionen über die subjektive Frömmigkeit substituiert werden, Möglichkeits- und Wahrscheinlichkeitsurteile statt der Sätze im absoluten Ton, in dem der Glaube redet. Aber dies mag hier nun auf sich beruhen. Jetzt handelt es sich vor

allem darum, daß dergleichen Reflexionen nicht den Anspruch erheben können und dürfen, Wissenschaft zu sein.

Der springende Punkt, auf den es dabei wieder ankommt, ist der, daß die Glaubensobjekte nicht auch die Objekte der dogmatischen Wissenschaft sind. Ihr Objekt ist vielmehr der Glaube, die in ihm enthaltene Erkenntnis. Sobald die Dogmatik diese Linie überschreitet, hat sie keinen festen Boden mehr unter den Füßen, und tritt an die Stelle der wissenschaftlichen Erörterung ein Herumfahren mit der Stange im Nebel. Die Geschichtsphilosophie mit samt den dogmatischen Problemen (Dogmatik § 11) lasse ich dabei außer Betracht. Sie ist Deutung der geschichtlichen Wirklichkeit aus dem als wahr vorausgesetzten Glauben. Auch sie macht sich nicht anheischig, in der Weise der Wissenschaft Auskunft über Gott und göttliche Dinge zu geben. Auch in ihr wird daher die eben angegebene Linie nicht überschritten.

Verhält es sich aber so, dann kommt in der Dogmatik alles darauf an, daß die Bedingungen erfüllt sind, unter denen sie die ihr gestellte Aufgabe objektiv und ohne in Willkür zu verfallen lösen kann. Die eine dieser Bedingungen ist das Autoritätsprinzip der göttlichen Offenbarung. In und mit demselben stehen die Ideen fest, die den christlichen Glauben beherrschen. Denn diese Ideen (Reich Gottes, Versöhnung) sind gar nichts Anderes als die Grundthatsachen der Offenbarung selbst. Aber wie steht es mit der Ableitung der einzelnen Glaubenssätze aus diesen Ideen? Giebt es dafür eine objektive Regel? Nur wenn es der Fall ist, dürfen wir von einer wissenschaftlichen Aufgabe der Dogmatik im eigentlichen und strengen Sinn reden. Und das ist nun der Punkt, an dem das bisher Dargelegte noch einer Ergänzung bedarf.

In meiner Dogmatik habe ich zu zeigen versucht, daß in der Gedankenbildung des Glaubens eine ihm eigentümliche Logik waltet. Dieser Logik entsprechend ist überall in der Ableitung der einzelnen Sätze verfahren worden. Sie ist neben dem Autoritätsprinzip der göttlichen Offenbarung die andere Bedingung, daß die Dogmatik ihr Geschäft als Wissenschaft vollziehen kann. Denn sie bietet eine objektive Regel für die Feststellung aller Glaubens-

sätze. Natürlich nicht so, daß damit die Richtigkeit der einzelnen Resultate ohne weiteres verbürgt ist. Das giebt es überhaupt in keiner Wissenschaft. Niemand ist vor Irrtum sicher. Aber etwaige Fehler und Irrtümer können nur mittelst genauerer, sorgfältigerer Befolgung der in jener Logik enthaltenen Regeln berichtigt und weiterhin vermieden werden — ganz wie es eben auch sonst bei objektiver Gedankenbildung zugeht.

Diese Logik beruht auf dem Zusammenhang der praktischen Frömmigkeit mit dem theoretischen Glauben. Es handelt sich dabei wieder wesentlich um den Zusammenhang der Begriffe vom höchsten Gut und Gott, von der Offenbarung und vom Glauben.

Der Glaube als Erkennen hat Gott zu seinem Gegenstand. Gott aber ist die Macht, die über unser Leben verfügt, die allein unsere Sehnsucht erfüllen und unseren Willen befriedigen kann. Und zwar gestaltet es sich in den geistigen Religionen so, daß dies höchste Gut, die Seligkeit, in Gott selbst gesucht wird. Unsere wirkliche Gotteserkenntnis richtet sich nach dem, was uns als das höchste Gut leuchtet, und wie wir Gott erkennen, danach richtet sich, wie wir das absolute Ziel des Willens denken, die Seligkeit, nach der sich die Seele streckt. Wiederum ist es die Offenbarung, in der Gott sich uns durch Gewährung des höchsten Gutes zur Gemeinschaft bietet. In ihr wird uns beides in und mit einander vermittelt, was wir als Seligkeit kennen und erstreben und die Vollendung unsrer Erkenntnis in der Erkenntnis des ewigen Gottes. Durch den Glauben endlich eignen wir uns eins wie das andere an. Diese Zusammenhänge sind es, an denen klar wird, daß und wie die christliche Idee vom Reiche Gottes als dem höchsten Gut die einzelnen Glaubenssätze beherrscht, so daß sie aus ihr abgeleitet werden können — die christliche Idee vom Reiche Gottes, die um ihrer ethischen Art willen den Gedanken der Versöhnung in seiner christlichen Bestimmtheit zum unerläßlichen Korrelat hat.

Aber ist das nun mehr als eine rein subjektive Auffassung? Läßt sich daraus wirklich eine objektive Regel, eine Logik des Glaubens entnehmen?

Das wird vielfach bestritten und die Annahme dadurch widerlegt, daß ein anderer eben eine andere Auffassung entgegenhält, aus ihr heraus ohne Eingehen auf die vorgetragene Argumentation die von ihm verworfene Einsicht beurteilt. Es ist ja so schwer in unserer Wissenschaft, auch nur einen gemeinsamen Boden für die Auseinandersetzung über die Sache (denn um ein Gegebenes handelt es sich doch und nicht um bloße Meinungen) zu gewinnen. Sagt man, die Religion sei eine praktische Angelegenheit des menschlichen Geistes, dann heißt es, die Erkenntnisseite der Religion werde vernachlässigt. Betont man, um diesem Mißverständnis zu wehren, von vorn herein die konstitutive Bedeutung der Gotteserkenntnis für alles was Religion heißt, so wird mit dem Vorwurf des Intellektualismus erwidert. Wird darauf aufmerksam gemacht, daß der Gedanke vom höchsten Gut der Grundgedanke der Religion ist, so wird das Verdikt auf Eudämonismus abgegeben und die Sache für erledigt gehalten. Sucht man dem zu entgehen, in dem man den ethischen Charakter des höchsten Guts, von dem wir Christen wissen, nachdrücklich einschärft, so steht der Vorwurf des Moralismus bereit. Das habe ich alles erlebt und rede aus reichlicher Erfahrung. Die Menschen bleiben immer dieselben, wie sie der Herr Matth. 11, 16—19 geschildert hat. Sie halten es in diesen vergleichsweise nebensächlichen Dingen nicht anders als in der großen Angelegenheit, auf die sich Jesu Worte zunächst beziehen. Es bleibt nur übrig, einfach zu behaupten und unermüdlich zu wiederholen, daß jene Zusammenhänge nicht eine subjektive Konstruktion sind, sondern das Grundgefüge des religiösen Lebens und Denkens selbst.

Indessen giebt es doch auch eine objektive Instanz, auf die sich zu berufen möglich ist. Und das ist die Religionsgeschichte. Es läßt sich zeigen, daß die Gedankenbildung in allen Religionen ähnlich verläuft, daß sie sich überall in derselben Weise aus der inneren Situation, in der Religion entsteht und erlebt wird, erhebt. Obwohl die Glaubenssätze sachlich stark von einander abweichen, auch in den auf gleicher Stufe stehenden geistigen Religionen, so sind doch die Denkformen, die Zusammenhänge der Gedanken die gleichen. Jenes hat seinen Grund in dem Inhalt

der leitenden Ideen und hebt diese letztere Gleichheit nicht auf. Im Gegenteil, man muß sagen, weil die leitenden Ideen so verschieden lauten, müssen die Glaubenssätze derselben überall waltenden Logik zu Folge sich so verschieden gestalten, wie es der Fall ist. Von einer im Glauben waltenden, ihm immanenten Logik darf mit Fug und Recht geredet werden.

Bei diesem Ausdruck, daß im Erkennen des Glaubens eine ihm eigentümliche Logik walte, verweile ich noch einen Augenblick. Was mir vorschwebt, ist doch nicht bloß dies, daß die allgemeinen Regeln des Denkens je nach der Eigenart der Thatsachen, um die es sich handelt, einer Besonderung unterliegen, und jede Wissenschaft daher auch ihre Logik für sich hat, die wir ihre Methodenlehre zu nennen pflegen. Das wird zwar oft zum Schaden der Sache verkannt. Welche Verwirrung stiftet es nicht z. B., wenn auf die Betrachtung der Geschichte einfach die Methoden der Naturwissenschaft angewandt werden! Die Historiker wissen davon zu sagen! Doch darf behauptet werden, daß über diese Besonderung der Logik in den Methoden der verschiedenen Gebiete der Wissenschaft im Allgemeinen kein Zweifel besteht. Und das ist nun der Hintergrund dessen, was hier von der Logik des Glaubens gesagt wird. Aber der Sinn des Ausdrucks ist damit nicht erschöpft. Wäre es der Fall, müßte auch vielmehr von einer der Dogmatik eigentümlichen Logik geredet werden, sofern sie wie andere Wissenschaften gehalten ist, ihren Gegenstand, nämlich den Glauben (= Glaubenserkenntnis) seiner Art und seinen inneren Zusammenhängen entsprechend darzustellen. Rede ich statt dessen von einer Logik des Glaubens, so ist zwar das eben über die Dogmatik Gesagte als Folgerung darin eingeschlossen. Aber der Satz selbst hat einen darüber hinausgreifenden Sinn.

So nämlich. Der Glaube ist selbst ein Erkennen, das sich auf das Ganze der uns gegebenen Wirklichkeit richtet. Unabweisbar liegt das im Glauben als solchem, da er Gotteserkenntnis ist, damit aber Erkenntnis der ersten Ursache und des letzten Zwecks aller Dinge. Insofern tritt der Glaube in Parallele mit der gesamten Erkenntnis, wie sie in den Wissenschaften erarbeitet und vorgetragen wird. Daß der Glaube seine Logik für sich habe,

auf den ihn beherrschenden Ideen begründet, heißt, daß er im Erkennen anderen Gesetzen folgt als die theoretische Welterklärung der Wissenschaft[1]).

Ein Beispiel wird am besten verdeutlichen, was ich meine. In der alten Theologie, die nicht den Glauben, sondern die Objekte des Glaubens wissenschaftlich darzustellen sucht, ist es der Gedanke der Kausalität, welcher der Erkenntnis des Zusammenhangs von Gott und Welt dient. Indem nun diese Kausalität, wie es der Glaubensgedanke vom allmächtigen Gott verlangt, als eine absolute gedacht wird, entsteht das Problem, die Kausalität der endlichen Dinge mit der absoluten göttlichen Kausalität auszugleichen. Am schwierigsten wird es, wenn die sogen. freien Ursachen in Frage kommen. Ganz folgerichtig entstehen diese Probleme und Fragen, wenn man in der denkenden Erfassung dieser Zusammenhänge derselben Logik folgt, die im Welterkennen waltet und sich hier täglich, stündlich bewährt. Ebenso folgerichtig ist es aber, daß diese Probleme nicht aufs Reine gebracht und diese Fragen nicht beantwortet werden können. Entweder wird der christliche Gottesglaube einer pantheistischen Betrachtungsweise angenähert, oder es werden Theorien zum besten gegeben, die den Widerspruch verhüllen aber nicht lösen, weil das unmöglich ist. Das Ende dessen ist dann der Zweifel. In der That ist dies heute vor allem eine Quelle des Zweifels, daß man von der Voraussetzung ausgeht, der Glaube müsse sich an solchen Maßstäben des wissenschaftlichen Denkens rechtfertigen lassen, und nun doch einsehen muß, daß das nicht durchzuführen ist. Denn die alten Lösungen genügen dem an der heutigen positiven Wissenschaft geschulten Geist nicht mehr.

In Wahrheit liegt in der alten Methode, die zu Zweifeln führt, derselbe Fehler, den man bei der Uebertragung naturwissen-

1) Ewald hat diesen von mir gewählten Ausdruck für eine unglückliche Formel erklärt. Ich muß aber ihm wie andern Lesern die Einsicht zumuten, daß ich meine Auffassung damit auf den präcisesten Ausdruck gebracht habe. Weshalb ich die Formel im Druck der neuen Auflage (S. 13), um sie der Aufmerksamkeit besonders zu empfehlen, habe sperren lassen.

schaftlicher Methoden auf die Betrachtung der Geschichte begeht. Jedes Erkennen steht unter seinen Bedingungen, und die der Gotteserkenntnis fassen sich darin zusammen, daß sie nur im Glauben erreicht wird. Dem Glauben nun ist es gleich gewiß, daß Gott der durch nichts eingeschränkte allmächtige Herr der Welt ist, und daß es doch endliche Ursachen giebt, deren Zusammenhang wir sorgfältig beachten müssen, wie nicht minder, daß wir Verantwortung haben und freier Entscheidung fähig sind. Aber nicht darum handelt es sich, beides mittelst der Kategorie der Kausalität in Einklang zu bringen. Das ist, wo es versucht wird, eine durch nichts zu rechtfertigende μετάβασις εἰς ἄλλο γένος. Vielmehr kommt es auf den inneren Einklang beider Betrachtungsweisen an. Und der ergiebt sich aus der den christlichen Glauben beherrschenden Idee vom höchsten Gut. Daß das höchste Gut selbst ein in seinem Wesen *ethisch bedingtes* ist, zeigt uns den Weg zum richtigen Verständnis. Denn das bringt mit sich, daß es eine in Freiheit zu lösende Aufgabe einschließt. Nicht minder wird daraus verständlich, daß die Welt des Menschen, der diese Aufgabe lösen soll, eine (kurz gesagt) gesetzmäßig geordnete ist. Andrerseits ist es eben dies selbe höchste Gut, um dessen willen wir der schlechthinigen Abhängigkeit der Welt und alles Geschehens von Gott gewiß sind. Das ist der innere Ausgleich der beiden Betrachtungsweisen, den der Glaube uns zeigt (Dogmatik § 26, 4). Ich würde sagen: für den Christen direkt eine Befriedigung seines Erkenntnisinteresses. Denn wen hat heute nicht schon einmal die Frage beschäftigt, wie wir zu verstehen haben, daß die Wissenschaft in der Entdeckung neuer Gesetze immer weiter fortschreitet, daß die Maschen des Netzes, das wir aus endlichen Ursachen und Wirkungen weben, immer enger werden? Und wen befriedigt es nicht, wenn es ihm aus der großen Bedeutung des Ethischen im Weltplan Gottes verständlich gemacht wird? Es soll in diesem Sinn geradezu als eine unüberhörbare Predigt auf uns wirken.

Aber es ist hier nicht die Absicht, über diese Frage als solche Verständigung zu suchen. Die Erörterung darüber sollte nur zur Verdeutlichung dessen dienen, daß die Gedankenbildung des Glaubens ihre eigene Logik hat, daß das Erkennen im Zusammenhang

der Religion andern Gesetzen folgt als die wissenschaftliche Welterklärung. Denn daß es sich so verhält, ist neben dem Autoritätsprinzip der göttlichen Offenbarung die andere Bedingung dessen, daß die Dogmatik ihre Aufgabe objektiv fassen und lösen, daß sie darauf hin thetisch verfahren und im absoluten Ton reden kann.

Beide Bedingungen greifen in einander. Jede füllt einen Platz für sich aus, nicht wird die eine durch die andre eingeschränkt. Insbesondere bleibt es dabei, daß es die leitenden Ideen der Religion sind, die sachlich entscheiden. Durch die Logik des Glaubens erstreckt sich dieser ihr Einfluß in alle einzelnen Glaubenssätze hinein. Das Autoritätsprinzip der göttlichen Offenbarung, die uns in der heil. Schrift bezeugt ist, bleibt also durchaus in Kraft. Ja, so wird es überhaupt erst wirklich durchgeführt.

Nicht als wenn wir in der alten Weise die einzelnen Lehren, z. B. Trinitätslehre oder Christologie, aus der Schrift entnehmen und mit Bibelstellen beweisen könnten. In ganz anderer Weise muß die Autorität der Offenbarung geltend gemacht werden. Wir halten sie denen entgegen, die das Evangelium in rationalistischer Weise um den Erlösungsgedanken verkürzen wollen. Wir erwehren uns mittelst derselben nicht minder der Velleitäten der andern, die uns mit indischen Ideen beglücken wollen und dadurch die positive Ethik des Evangeliums beeinträchtigen. Um die Reinheit und Echtheit der leitenden Ideen ist es uns zu thun: darauf, meinen wir, komme alles an. Wird die gewahrt, der Charakter des Christentums als der vollendet ethischen Erlösungsreligion aufrechterhalten, dann stehen damit auch die einzelnen Lehren in ihren Grundgedanken fest. Die Logik der Sache sorgt dafür, daß sie sich nach zeitweiser Verdunkelung immer wieder durchsetzen. Alles hängt daran, daß die Autorität des Evangeliums an diesen über alles Andere entscheidenden Punkten zur Geltung gebracht werde.

Dies einzusehen muß freilich seine Schwierigkeiten haben. Es giebt immer wieder solche, die das Autoritätsprinzip in der hier vertretenen Fassung für eine halbe und gebrochene Sache erklären, im Gegensatz dazu das Autoritätsprinzip der alten Dogmatik, auch die Form, in der es heute vertreten wird, mit hohen Worten

verherrlichen. Allem Anschein nach muß es eine große Versuchung sein, so zu urteilen, da auch angesehene Theologen sich gelegentlich daran beteiligen. In Wahrheit ist es eine Finte, mittelst deren die Freunde und Apostel der Aufklärung — denn um solche handelt es sich zumeist — sich der Anerkennung des Autoritätsgedankens in jeder Form entziehen. Ihnen gegenüber behaupte ich, daß das Prinzip nur bei einem Verfahren wie dem hier vertretenen zur wirklichen Durchführung kommt.

Es ist ein sehr einfacher Grund, um dessen willen es so ist. Sollen Schrift und Bekenntnis wirklich die die Dogmatik beherrschenden autoritativen Instanzen sein, dann müssen sie allererst in ihrem eigenen Sinn verstanden werden — wirklich verstanden, so daß alles richtig zusammensitzt, und die Hauptsache die Hauptsache bleibt. Denn sonst sind es nicht Schrift und Bekenntnis, sondern unter ihrer Hülle irgend etwas Anderes, was wirklich Autorität übt. Und so verhält es sich in der That, wo sie wie in der alten Theologie als Lehrgesetze angesehen und gebraucht werden. Die Schrift wird einem Verständnis nach dem (katholischen) Dogma unterworfen, es werden ihr Antworten auf Fragen abgequält, die denen ganz fern lagen, die in ihr zu uns reden. Was aber das Bekenntnis betrifft, so laufen die Grundgedanken der Reformation bei dieser Methode ständig Gefahr, durch die im Bekenntnis zugleich enthaltene (katholische) theologische Tradition erstickt zu werden. Ist das nun wirklich eine, ja die allein konsequente Form des Autoritätsprinzips? Vollends noch mit all den Kautelen und Einschränkungen, die heute unvermeidlich sind? Das kann nur behaupten, wer sich darauf versteift, daß Autorität eine mit äußerem Zwang durchzusetzende Rechtsnorm involviert. Und das thut nur, wer den Gedanken auf religiösem Gebiet überhaupt für unangebracht und schädlich hält.

In Wahrheit ist er hier gar nicht zu entbehren. In Wahrheit ist er ein Grundgedanke auch unseres inneren Lebens, wie die Analyse desselben beweist, und die Geschichte lehrt. In ihm — zusammen mit der Logik des Glaubens, durch welche die Autorität im Einzelnen durchgeführt wird — liegt namentlich, was allein die Dogmatik davor behüten kann, als eine Summe

von frommen Reflexionen und Meinungen vorgetragen zu werden. Auf dieser Grundlage kann sie wieder werden, was sie ihrem Namen nach ist und sein soll, eine Normwissenschaft, die vorschreibt, was wir glauben sollen, die thetisch verfährt und im absoluten Ton redet.

Wie ist über die gegenwärtige Konfirmationspraxis und über die neuesten Vorschläge zu ihrer Reform zu urteilen?[1])

Von

Lic. Karl Eger,
Professor am Predigerseminar in Friedberg.

M. H.! Wenn eine so ansehnliche kirchliche Versammlung, wie es die freie kirchlich-soziale Konferenz ist, in ihrer Tagung zu Erfurt April 1900 einstimmig Leitsätze annimmt, die darauf abzielen, mit der gegenwärtigen Konfirmationspraxis gründlich aufzuräumen, der Konfirmationsfeier ihre charakteristischen Züge (Konfirmationsbekenntnis, Bestätigung zur Gemeinde, Zulassung zum Abendmahl) zu nehmen: so ist diese eine Thatsache die wahrlich im Kampf gegen die bisherige Konfirmationspraxis nicht die einzige ist, Beweis genug dafür, daß diese Praxis von vielen ernsten Pfarrern und Laien als in hohem Grade mißständig und reformbedürftig empfunden wird. Nun sind ja positive Anzeichen dafür vorhanden, daß es auf jener Versammlung sehr wesentlich die Persönlichkeit Stöckers war, die jenen weitgehenden Sätzen zu einstimmiger Annahme verhalf: einzelne Teilnehmer an der Konferenz haben ihre Zustimmung später nicht unwesentlich modifiziert[2]). Und bei der Umfrage, die der Konferenzvorstand

---

1) Vortrag, gehalten auf der Superintendentur-Konferenz für die Provinz Oberhessen am 13. August 1902 zu Gießen.

2) Vgl. Hefte der freien kirchl.-soz. Konferenz 11/12, S. 32.

bei über hundert namhaften Theologen und Laien veranstaltete, hat sich die Zahl der Verfechter der alt bewährten Konfirmationssitte als sehr groß herausgestellt. Aber daß Schäden vorhanden sind, wurde von den allermeisten zugegeben: nur war man über die Mittel zur Abhülfe sehr wenig einig. Wenn ich trotzdem hoffe, mit meinen Leitsätzen die Handhabe zu einer weit gehenden Verständigung unter uns zu bieten, so gründet sich diese Hoffnung darauf, daß wir zu einer hessischen Superintendentur-Konferenz versammelt sind, und daß wir alle amtlich mit einer im wesentlichen gleichartigen Konfirmationspraxis, namentlich auch was die unmittelbare Verbindung von Konfirmation und erstem Abendmahlsgang und was die an die Konfirmation sich anschließende offizielle Katechismuslehre[1]) anlangt, zu thun haben, den Segen und die Schäden dieser Praxis also ziemlich gleichmäßig erproben konnten[2]).

Versuchen wir zunächst einen Ueberblick darüber zu gewinnen, welche Bedenken speziell in Erfurt[3]) gegen die übliche Konfirmationspraxis vorgebracht wurden. Wir werden darunter solche finden, die uns selbst schon schwer zu schaffen gemacht haben, während wir anderen weniger interessiert oder aber direkt kritisch gegenüberstehen. Wir zählen aber jetzt nur auf, vermeiden jede zustimmende oder abschätzige Kritik, die wir uns für später vorbehalten.

Zunächst wird es als Versündigung gegen die evangelische Wahrhaftigkeit empfunden, daß man von 14jährigen Kindern obligatorisch die öffentliche Ablegung eines Bekenntnisses und Gelübdes verlangt, von dessen Tragweite auch die Gefördertsten

1) In Hessen ist der (dreijährige) Besuch der an die Konfirmation sich anschließenden kirchlichen Katechismuslehre offiziell vorgeschrieben. In der Praxis wird selbst in den größeren Städten die Teilnahme wenigstens im ersten Jahre, wenn auch mit Lücken, erreicht; in der Mehrzahl der Landgemeinden wird eine zwei- bis dreijährige Teilnahme durchgesetzt.

2) In den Verhandlungen wurden die Ausführungen des Referenten teils gebilligt, teils als zu radikal empfunden. Ueber die Sätze des Referats hinausgehende Stimmen wurden nicht laut.

3) Vgl. die Erfurter Thesen und Verhandlungen, Hefte der freien kirchl.-soz. Konferenz H. 8.

unter ihnen nur eine schwache Ahnung haben. Man weist darauf hin, wie vorsichtig im allgemeinen mit dem Abfordern von Versprechungen verfahren wird: hier verlange man von halberwachsenen Kindern ein das ganze Leben umfassendes Gelübde, von dem man von vornherein weiß, daß es von keinem vollständig gehalten wird. In diesem Verfahren liege eine Verwirrung der jungen Gewissen im Sinne der Gewissensängstigung, die aber sehr rasch und sehr erklärlich in Gewissensabstumpfung umschlage: wer zu viel verlangt, bekommt gar nichts.

Der zweite Anstoß wird daran genommen, daß die Kinder unter dem Zwang der Sitte, der für die Eltern sogar vielerorts durch die unmittelbare Verbindung von Konfirmation und erstem Abendmahlsgang zu kirchengesetzlichem Zwang gemacht ist, wahl- und unterschiedslos zum heiligen Abendmahl geführt würden, obgleich die Voraussetzung würdigen Abendmahlsgenusses, aufrichtige Sündenerkenntnis und wahrhaftiges Heilsverlangen, sicher nur bei einer geringen Minderheit anzunehmen sei. Indem man Unreife und Unmündige der Sitte nach zum Abendmahl führe, mache man sich des Schadens schuldig, den sie nach 1 Kor. 11, 28 f. durch unwürdiges Essen und Trinken an ihrer Seele nähmen. Deshalb müsse der erste Empfang des Abendmahls gänzlich von der obligatorischen Konfirmationshandlung getrennt und zur Sache vollster Freiwilligkeit gemacht werden. Ja, noch nicht einmal die Zuerteilung der Befugnis, von jetzt ab zum Abendmahl zu gehen, soll die Konfirmation enthalten; vielmehr soll vor dem beabsichtigten ersten Abendmahlsgang eine Prüfung der geistlichen Reife und Würdigkeit mit den einzelnen sich meldenden Kindern vorgenommen werden.

Des weiteren erscheint als bedenklich, daß in der Konfirmationshandlung halbwüchsigen Kindern feierlich die Rechte mündiger Gemeindeglieder zugesprochen werden, u. a. auch das Recht der Patenschaft. Dadurch werde der Kirche die Handhabe zu weiterer erziehlicher Einwirkung auf die, die sich nunmehr für kirchlich mündig hielten, genommen. Im Zusammenhang damit tritt der nicht auf seelsorgerlich-katechetischem, sondern auf kirchenpolitischem Boden gewachsene Wunsch auf, es möge durch Verselbständigung

der jetzt mit der Konfirmation implicite verbundenen Laienordination innerhalb des Haufens der bloß Getauften und kirchlich Unterrichteten in rechtlich umschriebener Weise eine Gemeinde der thätigen Bekenner organisiert werden, indem die Erteilung der vollen Gemeinderechte, insbesondere auch des aktiven und passiven kirchlichen Wahlrechts, von einem seitens des erwachsenen Christen in vollster Freiwilligkeit abzulegenden solennen Bekenntnisse und Gelübde abhängig gemacht werden soll. Das Bekenntnis und Gelübde soll nur von solchen angenommen werden, die sich im gottesdienstlichen und kirchlichen Leben bewährt haben.

Fassen wir zunächst den hier geäußerten Wunsch ins Auge, den der Kirchenpolitiker Stöcker an seine zunächst an erziehlichen und seelsorgerlichen Gesichtspunkten orientierten Leitsätze angehängt, worauf er jedoch offenbar die ganzen Leitsätze von vorn herein zugespitzt hat. Mit der Konfirmationsreform hat dieser Wunsch nur insofern zu thun, als die deutsche evangelische Volkskirche eine neben die Konfirmation tretende besondere Laienordination überhaupt nicht kennt und alle ihre getauften und konfirmierten Glieder, sofern sie nicht durch irgend ein besonderes Verschulden ihrer Ehrenrechte verlustig gegangen sind, mit den Jahren von selbst in kirchenpolitische Rechte hinein wachsen läßt. Aber mit der Konfirmation selbst erteilt sie diese kirchenrechtlichen Befugnisse nicht, sondern wartet mit der Erteilung bis zum 25. Lebensjahr oder noch länger. Der Satz dürfte also in den Erfurter Thesen nicht lauten: „die kirchenrechtlichen Befugnisse der erwachsenen Gemeindeglieder sind von der Konfirmation unabhängig“ — was so verstanden werden muß, als ob diese Befugnisse eben wesentlich und in erster Linie von der Konfirmation abhängig wären. Vielmehr müßte es heißen: „aus der Schar der nur Getauften (und Konfirmierten), die Objekt der kirchlichen Thätigkeit in Unterricht, Predigt, Kasualien, Seelsorge sind, hat durch besondere Laienordination sich eine Gemeinde der thätigen Bekenner herauszusetzen, die allein im Besitz der vollen Gemeinderechte auch bezüglich Verwaltung der zeitlichen Angelegenheiten der Kirche sich befindet“. Wie lange in unsern Landeskirchen die aus irgend welchen Gründen nicht zur Laienordination Gelangten sich die

ihnen hier zugedachte Rolle vollständiger Rechtlosigkeit gefallen lassen würden, bis sie überhaupt der Kirche den Rücken kehrten, kann man nicht sagen: es wird auf die große Macht der Gewohnheit und auf die Indolenz hingewiesen, die es selbst in bewußt kirchenfeindlichen sozialdemokratischen Kreisen nur zu geringen Erfolgen einer Bewegung zum Austritt aus der Kirche habe kommen lassen — wohl gemerkt zum Austritt aus einer Kirche, die doch eben auch von zielbewußten Sozialdemokraten immer noch als Volkskirche empfunden wird. Ob diese Empfindung vorhalten würde?

Aber es wird mit Recht gesagt: ob ein paar hundert oder ein paar tausend oder auch ein paar Millionen religiös und kirchlich Gleichgültiger der Kirche den Rücken kehren, darf nicht maßgebend sein, wenn durch eine vorgeschlagene Maßregel die Lebenskraft und geistliche Wirksamkeit der Kirche wesentlich gekräftigt wird. Aber erwartet man wirklich eine solche wesentliche Stärkung der Lebenskraft und geistlichen Wirksamkeit der Kirche von Einführung der Laienordination? Man kann sie nur erwarten, wenn man den äußeren, speziell auch politischen Einfluß der organisierten Kirche, der allerdings durch jene Maßregel höchst wahrscheinlich vermehrt werden würde, mit der Kirche vom Herrn und von der Geschichte befohlenen geistlichen Wirksamkeit verwechselt. Ob der Name „Freikirche" nun acceptiert wird oder nicht, ändert an der Sache nichts: die Einführung der Laienordination würde an Stelle unsres Landeskirchentums das Freikirchentum setzen, und ganz abgesehen von der Frage, ob das Freikirchentum geschichtlich für unsre deutschen Verhältnisse paßt, ist es sehr zweifelhaft, ob die Freikirche an sich geistlich mehr leistet als die Landeskirche. In Amerika ist die freie Kirchengemeinschaft die geschichtlich allein mögliche Form: aber das amerikanische Kirchenwesen zeigt mit größter Deutlichkeit die Unfähigkeit des Freikirchentums zu stiller stetiger religiöser Erziehung der Kirchenglieder, speziell der Jugend und des Volkes — dafür fehlen in der freikirchlichen Organisation die Grundlagen. Und in ihrer stillen Wirksamkeit als konfessionelle Volkserziehungsanstalt sehen Kenner der verschiedenen Verhältnisse

den besonderen Segen, den Gott in unsre Landeskirchen gelegt hat.

Aber auch dies wäre vielleicht nur ein Bedenken gegen die Nützlichkeit des gemachten Vorschlags. Wir haben noch ein grundsätzliches Bedenken: die Scheidung in Christen erster und zweiter Klasse, wie sie hier beabsichtigt wird, kann das evangelische Christentum nicht vertragen. Ruht unsre innere Zugehörigkeit zu Christus auf dem Glauben, unsre äußere Zugehörigkeit zur Kirche auf der Taufe, so widerspricht es den allerelementarsten Grundsätzen der Reformation, unter den Getauften wieder äußere Abstufungen in geistlichen Rechten und Pflichten eintreten zu lassen, die die Gabe und die Verpflichtung der Taufe entwerten würden. Hält man an der Kindertaufe fest — und an ihr soll ja nicht gerüttelt werden — dann darf keine grundsätzliche Scheidung in voll berechtigte und bloß passive Kirchenglieder gemacht werden, wenigstens keine Scheidung religiösen Charakters durch Ablegung eines besonderen Bekenntnisses und Gelübdes[1]). (Einer Bindung des Wahlrechts an die Erfüllung gewisser rechtlicher Bedingungen, wie besondere Anmeldung u. ä., ist damit nicht präjudiziert.) In der Kirche der allgemeinen Kindertaufe kann sich die Gemeinde der thätigen Bekenner grundsätzlich nur durch die freie That konstituieren, von den andern unterschieden durch die größere Kraft und Freudigkeit, ihren Christenpflichten nachzukommen, aber nicht durch einen äußerlich rechtlichen, dazu religiös gefärbten Akt als vollbürtige Gemeindeglieder vor ihnen ausgezeichnet. Die Heranziehung recht vieler Männer und Frauen zur Mitarbeit in der Gemeinde, die Pflege lebendigen christlichen Glaubens- und Gemeindelebens überhaupt ist der evangelische Weg zur Konstituierung der Gemeinde der thätigen Bekenner, die sich mit lebendigem Thatzeugnis zu dem bekennen, dem sie in der Taufe zu eigen gegeben wurden und dessen Lebenskraft sie im Glauben erfahren haben.

Stöckers These XI hat mich gezwungen, weiter auf allgemeine kirchenorganisatorische Fragen einzugehen, als mit Rücksicht auf das zur Erörterung stehende Thema erwünscht scheint; andrer-

1) Wir haben auf diesen Punkt gelegentlich der Besprechung des Wertes von Bekenntnis und Gelübde noch zurückzukommen.

seits mußte sich die Besprechung jener Fragen doch naturgemäß in relativ engen Grenzen halten und mit bloßen Andeutungen begnügen. Mit unsrer gegenwärtigen Konfirmationspraxis hat die Erfurter These XI eigentlich nur insofern Zusammenhang, als man seit den Zeiten des Pietismus der Konfirmation vielfach das Ziel so hoch steckt, daß man als Höhepunkt der Konfirmationsfeier die selbstbewußte Bestätigung des Taufbundes seitens der Konfirmanden durch Ablegung von Bekenntnis und Gelübde ansieht. Wo diese Auffassung herrscht — und ihr wird durch die Fassung von Konfirmationsbekenntnis und Gelübde meistens starker Vorschub geleistet — da will man ja die Kinder aus Getauften und kirchlich Unterrichteten zu Bekennern machen, und zwar alle, die mit 14 Jahren durch die kirchliche Sitte zur Konfirmation gebracht werden. Kein Wunder, daß das evangelische Gewissen je und je bei Pfarrern, bei Konfirmandeneltern und Konfirmanden selbst gegen diesen Zwang zu einer Handlung, die, wenn irgend eine, Sache der Freiwilligkeit sein muß, zu deren Vornahme vor allem auch ein recht erkleckliches Maß geistlicher Reife gehört, sich aufgelehnt hat: es sind historische Zeugnisse dafür vorhanden, daß schon Kinder auf ihr „Nein", das sie zu den Bekenntnis- und Gelöbnisfragen gesprochen haben, konfirmiert worden sind. Aber was schlägt man zur Abhülfe vor? Einmal: es soll den Konfirmanden gegenüber betont werden (öffentlich oder besser privatim), daß das, was von der Konfirmandenprüfung ab geschieht, etwas ganz freiwilliges ist. Das mag eine Art von Gewissensentlastung für den Konfirmator sein; mehr als Form wird es, zumal in ländlichen Gemeinden, nicht sein — die meisten Kinder (und Eltern) werden sich scheuen, sich, nachdem sie zur Prüfung gegangen sind, von der Konfirmationsfeier selbst zurückzuziehen. Weiter wird vorgeschlagen: Hinausschiebung der Konfirmation (einschl. des vorbereitenden Konfirmandenunterrichtes) auf ein höheres Lebensalter, etwa das 16.—18. Lebensjahr — damit verbindet sich meistens der Vorschlag, die Konfirmation (mit Konfirmandenunterweisung) zur Sache des freien Begehrens zu machen. An Orten, wo noch eine kräftige kirchliche Sitte herrscht, wird es mit diesem freien

Begehren nicht weit her sein; die jungen Leute werden ebenso durch die Macht der Gewohnheit zur Konfirmation geführt werden wie jetzt die Kinder. In Gegenden ohne starke kirchliche Sitte würde dagegen der Einfluß der Kirche auf die Gesamtheit unsres volkskirchlichen Nachwuchses sich außerordentlich vermindern: die Zahl der zu Konfirmation und Konfirmandenunterricht sich Meldenden würde sehr stark heruntergehen. Und doch ließe sich durch diese einschneidenden Veränderungen keinerlei Bürgschaft für eine innerlich wahre Bestätigung des Taufbundes in Bekenntnis und Gelübde erreichen, weil eben doch immer für die zur Konfirmation Kommenden die Sitte eine entscheidende Rolle spielen würde, weil außerdem die Aufnahmefähigkeit für die heiligen Dinge, mit denen Konfirmation und Konfirmandenunterricht zu thun haben, in jenen Jahren der sich ausbildenden Geschlechtsreife und unter der Unruhe des nicht mehr von der Schule disziplinierten geistigen Lebens schwerlich durchgängig so viel größer sein würde, als bei unsern jetzigen Konfirmanden. Ob nicht da, wo die Kinder nach dem 14. Lebensjahr noch weiter unter der Zucht der Schule oder eines ihre geistige und sittliche Entwicklung sorgfältig überwachenden Elternhauses stehen, eine Hinausschiebung des Konfirmationsalters erstrebenswert ist, ist eine Frage für sich, die jedenfalls zu bejahen ist, auch in der gegenwärtigen Praxis schon vielfach thatsächlich bejaht wird.

Vor jenen Vorschlägen, die Konfirmation und Konfirmandenunterricht hinausschieben und zur Sache der Freiwilligkeit machen wollen, hat der Stöcker'sche Gedanke, die obligatorische Konfirmandenunterweisung zu lassen aber Bekenntnis und Gelübde als gänzlich freiwillige Handlung den voll Erwachsenen zuzuschieben, grundsätzlich und praktisch unleugbare Vorzüge. Eine Verbindung jenes Bekenntnisses und Gelübdes vor der Gemeinde mit kirchenpolitischen Rechten haben wir zwar vorhin scharf abgelehnt; aber sollten Bekenntnis und Gelübde der Erwachsenen nicht als rein religiöser Akt ihre Stelle behaupten können, etwa als Vorbedingung für den Eintritt in die vor den andern Kirchengliedern gar nicht rechtlich auszuzeichnende Abendmahlsgemeinde? Aber hier greifen nun schwerwiegende grundsätzliche Bedenken gegen eine

Bestätigung des Taufbundes durch einen organisierten öffentlichen Bekenntnis- und Gelübdeakt Platz. Es ist gänzlich irreführend, wenn man sagt, man stelle durch solche Hinzufügung einmaligen öffentlichen Bekenntnisses und Gelübdes zur Kindertaufe nur die altchristliche Taufe der Erwachsenen, mit der Bekenntnis und Gelöbnis verbunden war, wieder her. In der alten Christenheit trat man durch die mit Bekenntnis und Gelübde verbundene *Taufe* erst völlig in den Bereich der Kirche als Trägerin der göttlichen Heilsgüter ein; Taufbekenntnis und Gelübde kamen nicht als die den Christenstand konstituierende oder kompletierende *Leistung*, sondern lediglich als Garantie für würdigen Empfang des in der Taufe und Aufnahme in die Kirche dargebotenen Gnadengutes in Betracht. Das Schwergewicht lag also in dem, was Gott dem bekennenden und gelobenden Täufling durch die Kirche gab; nicht durch das, was er selbst leistete, wurde er Christ. Hat die Kirchengeschichte durch Einführung der allgemeinen Kindertaufe diese Garantie für persönliche Würdigkeit des Täuflings beseitigt, so muß sie diese Garantie, so weit es gehen will, durch eifrige erzieherische und seelsorgerliche Beeinflussung des Getauften ersetzen. Einen anderen Ersatz gibt es auf dem Boden der Kirche der Kindertaufe nicht, am wenigstens den Ersatz durch ein besonderes öffentliches Bekenntnis und Gelübde, das den, der es ablegt, erst zum Glied der christlichen Gemeinde im vollen Sinn ob nun mit oder ohne besondere kirchenpolitische o. ä. Rechte, ist gleichgültig) machen soll. Dem Menschen durch eine bestimmte äußere *Leistung* seinerseits seine Stellung in der Christenheit anweisen zu wollen, ist ein direkter Widerspruch gegen den *reformatorischen* Grundgedanken, daß des Christen Christenstand an der *Gnadendarbietung* Gottes, wie sie ihm in der Taufe versiegelt wird, hängt, mag man die Taufe nun lutherisch als eigentliches vehiculum gratiae, oder aber reformiert als feierliche Aufnahme in die Kirche als die Stätte der Wirksamkeit des heiligen Geistes fassen. Die subjektive Bestätigung des Taufbundes hat nach reformatorischer Auffassung lediglich dadurch zu erfolgen, daß der Getaufte in Buße und Glauben *täglich* völliger durch sein ganzes Leben hindurch in Gottes Gnade hinein

wächst; den Zeitpunkt, wo diese Bestätigung mit subjektiver Wahrhaftigkeit vollendet ist, vermag kein Mensch zu konstatieren, es sei denn, daß man methodistische Kennzeichen dafür aufstellen will. Scheint die Praxis der Kindertaufe in einer Gesellschaft entchristlichter Namenchristen beim Fehlen genügender Bürgschaft für nachfolgende christliche Beeinflussung des Getauften nicht mehr geeignet, den Bestand einer lebenskräftigen Christenheit zu sichern, so habe man den Mut, sie durch die Taufe bekennender und gelobender Herangewachsener zu ersetzen[1]). Aber man ruiniere nicht den Begriff evangelischer Frömmigkeit von Grund aus, indem man durch Einführung von öffentlichem Bekenntnis und Gelübde als Kennzeichen des reifen Christen die Meinung erweckt, Christ sein in evangelischem Sinn sei etwas anderes als an der im Wort dargebotenen, in den Sakramenten versiegelten Gnade Gottes hangen, ruhe auf der bestimmten äußeren Leistung der Bestätigung des Taufbundes durch Bekenntnis und Gelübde.

M. H.! Ich bin mir voll bewußt, mit diesen Ausführungen in scharfen Gegensatz zu Anschauungen über den Wert von Bekenntnis und Gelübde im allgemeinen, von Konfirmationsbekenntnis und Gelübde im besonderen zu treten, die fast als die Regel bezeichnet werden können. Aber daß diese Ansicht von Konfirmationsbekenntnis und -Gelübde als subjektiver Ergänzung des in der Taufe von Gott aus geschlossenen Bundes hat aufkommen und sich so allgemein hat verbreiten können, scheint mir ein enormer Schade der pietistischen Konfirmationspraxis zu sein, die in Bekenntnis und Gelübde des Konfirmanden seine Bekehrung zu Stande gebracht sehen wollte. Müssen wir Konfirmationsbekenntnis und -Gelübde auf diese Höhe spannen und damit den Schwerpunkt der Konfirmationsfeier in die subjektive Leistung des Konfirmanden verlegen, so müssen um des guten Gewissens des Konfirmators und der Konfirmanden willen Bekenntnis und Gelübde in der Konfirmation unbedingt wegfallen — nicht bloß bei der jetzt üblichen obligatorischen Konfirmation 14jähriger, sondern überhaupt. Vielleicht finden wir aber für Bekenntnis und

1) Daß Ref. nicht in dieser Weise über die Kindertaufe urteilt, dürfte sich aus seinen gesamten Darlegungen ergeben.

Gelübde bei der Konfirmation noch einen andern Sinn, der sie nicht nur gewissenshalber erträglich, sondern direkt wünschenswert macht. Doch kann dies erst in einem späteren Zusammenhang erörtert werden. Hier muß die Feststellung der Thatsache genügen, daß die Ueberspannung der subjektiven Leistung der zur Konfirmation gebrachten Kinder, die Verwandlung der Konfirmanden in Konfirmanten, der eigentliche Jammer der gegenwärtigen Konfirmationspraxis, wie sie vielfach geübt wird, ist — ein Jammer, den die evangelische Kirche nicht länger auf ihrem Gewissen liegen lassen darf. Ich befinde mich, sofern Konfirmationsbekenntnis und Gelübde als Taufbundsbestätigung aufgefaßt werden, in vollster Uebereinstimmung mit den Bedenken, die gegen diese Stücke von reformerischer Seite vorgebracht und von mir früher referiert worden sind. Aenstigung der jugendlichen Gewissen — und dazu eine Aengstigung ohne jede Not — oder aber, mit der Aengstigung eng verbunden, Abstumpfung des Verantwortlichkeitsgefühls, das man gerade durch Abforderung von Bekenntnis und Gelübde wecken wollte, sind die unausbleiblichen Folgen.

Mußte ich bezüglich des Konfirmationsbekenntnisses und -Gelübdes die vorgetragenen Bedenken als berechtigt anerkennen, mußte ich mich noch radikaler gegen j e d e s Bekenntnis und Gelübde als einmaligen Akt der Bestätigung des Taufbundes wenden — alles unter dem Vorbehalt jedoch, daß möglicher Weise für Konfirmationsbekenntnis und Gelübde noch eine andere Bedeutung erschlossen werden kann —, so bin ich hinsichtlich der Verbindung von Konfirmation und erstem Abendmahlsgang ein überzeugter Verfechter der überlieferten Praxis — allerdings nicht dessen, wie die Praxis im einzelnen Fall gehandhabt wird, sondern der Verbindung an und für sich. Mir scheint das geradezu den evangelisch gesunden Z i e l p u n k t der Konfirmandenunterweisung und Konfirmationsfeier zu bilden, daß die jungen Christen zur T e i l n a h m e a m h e i l i g e n A b e n d m a h l vorbereitet und angeleitet werden. Da gipfelt die Konfirmationsfeier nicht in einer eignen Leistung des Konfirmanden, auch nicht in der Einsegnung als einer neben das Sakrament tretenden neuerdings geschaffenen kirchlichen Handlung — wobei natürlich der Kirche das Recht nicht

bestritten werden soll, solche Handlungen, so weit sie sie für ersprießlich hält, einzuführen —, sondern in der Zuerteilung der den Kindern wegen ihres kindlichen Alters bislang vorenthaltenen Befugnis, an dem andern sakramentalen Gnadenmittel, das die Kirche neben der Taufe besitzt, zur Stärkung ihres Glaubens und zum Trost ihres Gewissens teilzunehmen. Nun aber bestreitet man, wie wir früher sahen, die Möglichkeit, anders als auf dem Weg vollständig freien Begehrens die jungen Christen mit Segen zum Tisch des Herrn kommen zu lassen, und will deshalb den ersten Abendmahlsgang als Sache absoluter Freiwilligkeit von der durch die Sitte erzwungenen Beteiligung an der Konfirmation trennen. Man geht dabei von der weitverbreiteten Ansicht über das Abendmahl aus, die sich auf 1 Kor. 11, 28 f. stützt, und die das Abendmahl für Millionen evangelischer Christen aus einem Mittel des Trostes und des Friedens zu einem Gegenstand der Furcht und des Schreckens gemacht hat, indem man den gesegneten Empfang des heiligen Mahles von der Würdigkeit des Empfängers im Sinn tiefster Reue über die Sünde und sehnsüchtigen Gnadenverlangens abhängig gemacht und dem nicht in diesem Sinn würdig Genießenden die schwerste göttliche Strafe in Aussicht gestellt hat. Wer 1 Kor. 11, 20 ff. im Zusammenhang liest, kann leicht ersehen, daß es sich für Paulus um ganz andere Mißstände bei der korinthischen Abendmahlsfeier gehandelt hat als um mangelndes Sündenbewußtsein und Gnadenverlangen, daß er sich gegen die gröbliche Profanation des mit der Brot- und Kelchausteilung verbundenen Liebesmahles wendet, das bei vielen zu Unmäßigkeit und Völlerei unter völliger Vernachlässigung des geistlichen Charakters der Feier und der Pflichten christlicher Bruderliebe ausgeartet war. Auch das Gericht, von dem Vers 29 redet, ist, wie sich aus Vers 30—32 deutlich ergibt, nicht als ewige Verdammnis, sondern als göttliche Züchtigung zum Zweck der Besserung aufgefaßt. Fehlen des Verständnisses für den geistlichen Wert des Mahles, das eben mehr als bloß leibliches Essen und Trinken ist, und Verstoß gegen die elementarsten christlichen Liebespflichten bei der Feier des Mahles hat also der Apostel im Auge. Aber sollte es wirklich unmöglich oder

auch nur übermäßig schwer sein, bei 14jährigen Kindern ein solches, wenn auch ahnendes, Verständnis für den einzigartigen Wert dieses Mahles, die Fähigkeit zur Unterscheidung von Leib und Blut des Herrn, zu wecken? Man denke nur an die weihevolle Stimmung des eignen ersten Zuganges zum Abendmahl zurück, die vielleicht nur getrübt war durch die Angst, die Einem aus der misverständlichen Auslegung von 1. Kor. 11, 28 f. in bester Absicht beigebracht worden war. Ich stehe keinen Augenblick an zu sagen, daß im Sinn der heiligen Scheu vor der Gabe Gottes, die sie zu empfangen im Begriff sind, unsre Konfirmanden viele erwachsene Abendmahlsgänger entschieden übertreffen. Die Auffassung, daß die Reflexion auf die persönliche Würdigkeit beim Abendmahlsempfang hinter dem Gedanken an Gottes Gnadengabe zurückzutreten hat, ist übrigens echt lutherisch. Das Abendmahl ist für Luther ja eine besonders tröstliche und erquickliche Form des Evangeliums: warum von diesem Trost und dieser Erquickung die Kinder fern halten, die dazu angeleitet sind, etwas von der erbarmenden Liebe und Gnade Gottes zu verstehen? Noch weniger Bedenken gegen die Zulassung 14jähriger Konfirmanden zum Abendmahl bieten sich bei der reformierten Auffassung vom Abendmahl als der dankbaren Gedächtnisfeier der Gemeinde zur Kräftigung ihrer innigen Verbindung mit ihrem erhöhten Herrn und Haupt.

Mit dem bisher Gesagten ist jedoch nur begründet, daß keine Gewissensbedenken uns davon abzuhalten brauchen, unsere Konfirmanden unter dem erziehlichen Zwang kirchlicher Sitte zum Abendmahl zu führen. Aber ist diese Sitte empfehlenswert? Ist es nicht besser, den Konfirmanden nur das Recht der Teilnahme am heiligen Abendmahl zuzusprechen und es ihnen zu überlassen, ob und wann sie von diesem Recht Gebrauch machen wollen? Wie viele kommen an ihrem Konfirmationstag zum ersten und zum letzten Mal in ihrem Leben zum Tisch des Herrn; wäre es nicht richtiger, sie blieben auch das eine Mal weg? Wer die Psyche der Jugend und des Volkes einigermaßen versteht, wird zugeben, daß, wenn nicht die Sitte den jungen Leuten einen Abendmahlsgang vorschreibt, die Scheu vor dem Unbekannten so

groß sein wird, daß — falls nicht von anderer Seite die Sitte wieder treibend eintritt — die Entfremdung vom Abendmahl einen ganz andern Umfang annehmen wird, als dies gegenwärtig der Fall ist. Und es wäre ganz verkehrt, dieser gesteigerten Entfremdung ohne weiteres das Motiv der Gleichgültigkeit gegen Christentum und Kirche zuzuschreiben: bei vielen wäre es einfach die Gêne, sich an etwas zu beteiligen, was man nicht kennt. Darum halten wir es für eine erzieherische Pflicht der Kirche, ihre getauften jungen Glieder mit dem Gnadenmittel des Abendmahls einmal durch Gebrauch bekannt zu machen: nachher hat sie das Recht, sie auf ihr eigenes Bedürfnis zu verweisen. Und das rätlichste und würdigste wird es sein, die Konfirmationshandlung mit der Abendmahlsfeier zu krönen, sie gewissermaßen zum Portal des ersten Abendmahlsempfangs zu machen, nicht das Abendmahl erst 8—14 Tage später zu halten. Bei unmittelbarer Verbindung kann von vorn herein der Schwerpunkt der Feier als im Sakrament gelegen in Erscheinung treten; natürlich nötigt die Verbindung von Konfirmation und Abendmahl zu weiser Beschränkung der Dauer der Konfirmationshandlung.

Selbstverständlich ergibt sich daraus, daß die vorhin gekennzeichneten Anschauungen über unwürdigen Abendmahlsgenuß weit verbreitet sind, die Pflicht, Konfirmanden (bezw. deren Eltern) nicht gegen ihre Ueberzeugung zur Teilnahme am Abendmahl zu zwingen. Vorhandene Gewissensbedenken müssen sorgfältig beachtet werden; aber die Bedenken sind nicht von uns zu provozieren, und sie können, wo sie nicht zur Aussprache kommen, durch die ganze Art der Feier zerstreut werden. Da wir aus triftigen Gründen für Verbindung von Konfirmation und erstem Abendmahlsgang eintreten, wird sich aus der Forderung, bezüglich der Teilnahme am Abendmahl vorhandene Skrupel zu achten, der Grundsatz ergeben, daß außer dem Zwang, den die Sitte an sich ausübt, zu Beteiligung an Konfirmation und Abendmahlsfeier selbst kein Zwang, am wenigsten solcher durch Entziehung kirchlicher Rechte, ausgeübt werde. Dieser Grundsatz wird für die Beteiligung an der Konfirmation noch dadurch bekräftigt, daß die falsche Auffassung von Konfirmationsbekenntnis

und Gelübde ebenfalls weit verbreitet ist und manchen gewissenhaften Eltern schwer zu schaffen macht. Was kirchengesetzlich erzwungen werden kann, ist Teilnahme am Konfirmandenunterricht und an der Prüfung, nicht mehr. — Zum Schluß der Erörterungen über den Abendmahlsgang möchte ich noch auf etwas aufmerksam machen, was sich infolge jener irrtümlichen Auffassung von würdigem Abendmahlsgenuß als unerträgliche Last auf das Gewissen des Pfarrers legen muß, nämlich die Bestimmung der Erfurter These X, Satz 2, wonach die Neukonfirmierten nach einem gewissen Zeitraum die Kommunion empfangen können, „wenn der konfirmierende Pfarrer nach geschehener persönlicher Besprechung sie dazu für reif erklärt." Die Abendmahlswürdigkeit und -Reife in dem erwähnten Sinn gefaßt, kann der konfirmierende Pfarrer sich auf eine solche Erklärung gar nicht einlassen. Daß übrigens ein Konfirmand, der öffentliches Aergernis erregt hat, von Konfirmation und Abendmahl, sofern nicht genügend Zeit zur Sinnesänderung da war, zurückgestellt werden muß, auch auf die Gefahr hin, daß er nicht wieder zur Konfirmation kommt, versteht sich von selbst. Aber wir müssen uns hüten, öffentliches Aergernis mit Unwürdigkeit im Sinn von mangelhafter geistlicher Reife gleichzusetzen.

Gehen wir mit dem Vorschlag, die Konfirmation vor allem unter dem Gesichtspunkt der Zulassung zum ersten Abendmahl zu betrachten, in den Bahnen der alten lutherischen Kirche, so schließen wir uns zugleich an althessische Tradition an, indem wir in der Konfirmationsfeier die (zunächst passive) Bestätigung der Konfirmanden zur Gemeinde der ihres Glaubens bewußten Christen erblicken. Beide Gedankenreihen hängen eng mit einander zusammen, nur daß in der althessischen Ordnung mit Bewußtsein auf den wertvollen Begriff der christlichen Gemeinde, an deren Leben der Konfirmand ja gerade auch durch die Beteiligung am Abendmahl Anteil nimmt, reflektiert wird, während die lutherische Auffassung ausschließlich die Berechtigung zum Empfang des göttlichen Gnadenmittels im Auge hat. Die hessische Fassung ist also umfassender und deshalb fruchtbarer. Es kann uns mit ehrlichem Stolz auf unsre

hessische Heimatkirche erfüllen, wenn man in einem der Voten zur Konfirmationsreform als frommen Wunsch ohne Aussicht auf Verwirklichung diese Bestätigung zur Gemeinde vorgeschlagen findet, während bei uns in Hessen, wenigstens bezüglich der äußeren Repräsentation, die Konfirmation im allgemeinen entschieden als Gemeindefeier erscheint. Ich wünschte, daß der Gedanke nach Kräften in den Vordergrund geschoben würde, nicht nur repräsentativ, sondern dadurch, daß der Konfirmand die Gemeinde, zu der er bestätigt wird, je mehr und mehr als eine lebendige Größe erfahren lernte. In dem Gedanken der Bestätigung zur Gemeinde ist das evangelische Ineinander der göttlichen Gabe (die Gemeinde Trägerin der Fülle göttlicher Heilsgüter) und der menschlichen Aufgabe (Pflicht, als lebendiges Glied der christlichen Gemeinde sich zu bethätigen, an den vorhandenen Einrichtungen des Gemeindelebens teilzunehmen) im Sinn des zeitlichen und materiellen Vorrangs der Gabe Gottes vorzüglich zum Ausdruck gebracht, die Konfirmationshandlung wird außerdem Mittel zur Gewissensschärfung nicht nur für halbwüchsige Kinder, sondern namentlich auch für die erwachsenen Gemeindeglieder, denen ihre Pflicht an den jungen Seelen nachdrücklich ans Herz zu legen ist. Neben dem ersten Abendmahlsgang weiß ich keine Form, in der besser gerade auf die Halbwüchsigkeit der Konfirmanden Rücksicht genommen wäre, auf die schon vorhandene Fähigkeit zu selbstbewußten Entschließungen einerseits und auf die Anlehnungsbedürftigkeit andrerseits. Allerdings gelten alle diese günstigen Urteile nur unter der Voraussetzung, daß man die Bestätigung zur Gemeinde im guten althessischen Sinn faßt, im Sinn des der Gemeinde Befehlens, die sich dann der heranwachsenden Glieder sofort in feierlichem Fürbittegebet mit Handauflegung annimmt und sie mit sich zum Abendmahl gehen läßt. Was Pietismus und Rationalismus aus dieser Bestätigung zur Gemeinde gemacht haben, die feierliche Erklärung christlicher und kirchlicher Mündigkeit, ist ebenso unwahr und unhaltbar wie die Auffassung von Konfirmationsbekenntnis und -Gelübde als feierlicher subjektiver Bestätigung des Taufbundes. Abgesehen davon, daß 14jährige Kinder noch nicht einmal in Zivilsachen, geschweige denn

in den höchsten Angelegenheiten des menschlichen Herzens mündig sind, kann christliche Mündigkeit überhaupt nur bewährt, nicht in einem offiziellen Akt äußerlich konstatiert werden. Ich würde mit Freuden begrüßen, wenn durch Kirchengesetz das Pathenrecht an ein höheres Alter geknüpft und so der Schein vermieden würde, als betrachte man die zur Gemeinde Bestätigten schon als ausgereifte Christen, die die Bürgschaft für christliche Erziehung von Christenkindern mit zu tragen im Stande sind. Zugegeben werden muß, daß bei Einführung der „Bestätigung" in Hessen die Rücksicht auf wiedertäuferische Tendenzen mitspielte und der Gedanke eines auf eigner Entscheidung beruhenden Anschlusses an die Gemeinde christlicher Vollbürger sich auch geltend gemacht hat: aber in der althessischen Praxis hat man von diesem Gedanken von Anfang an weislich abgesehen — daß er nicht zu konservieren ist, dürfte ohne weiteres einleuchten.

So haben wir als Höhepunkt der Konfirmation die zunächst passive, aber auf Selbstthätigkeit der Kinder reflektierende Bestätigung zur Gemeinde der ihres Glaubens bewußten Christen und die damit innerlich eng zusammenhängende erstmalige Zulassung zum heiligen Abendmahl ermittelt, sind damit in wesentlichen Stücken auf die Konfirmationspraxis des 16./17. Jahrhunderts vor ihrer pietistischen und rationalistischen Ueberspannung und Entstellung zurückgegangen. Was ist damit erreicht? Einmal, daß die Feier, indem sie die Kinder in ihrer Stellung als Konfirmanden beläßt, ihnen nicht die Rolle von Konfirmanten zumutet, durchaus wahrhaftig wird, weder das Gewissen des Pfarrers noch das der Kinder oder ihrer Eltern unnötig belastet: dann aber, daß die Konfirmationshandlung doch eine höhere Bedeutung behält, als ihr nach Stöckers Reformvorschlägen gelassen werden soll. Stöcker hat in Erfurt mit einleuchtenden Gründen verfochten [1]), daß die Kirche der allgemeinen Kindertaufe nicht darauf verzichten kann, durch Erteilung eines seelsorgerlich geprägten obligatorischen kirchlichen Unterrichts an alle Getauften, der wegen seines obligatorischen Charakters ans Ende der Schulzeit fallen

1) Hefte der freien kirchl.-soz. Konferenz 8, S. 20 f.

muß, neben der religiösen Unterweisung in Haus und Schule ein Mittel zur Erfüllung des Lehrbefehls Matth. 28, 19 zu handhaben. Damit hat er den bleibend richtigen Kern aus den Beziehungen zwischen Taufe und Konfirmandenunterweisung herausgeschält und das unzweifelhaft seelsorgerlich und erziehlich wichtigste Stück unserer derzeitigen Konfirmationspraxis, den obligatorischen Konfirmanden u n t e r r i c h t, gesichert. Aber es fehlt dem so begründeten Konfirmandenunterricht ein festes Z i e l und damit die einleuchtende Berechtigung, ihn von der anderweitigen, auch auf der Kindertaufe ruhenden, religiösen Unterweisung scharf abzugrenzen. Er wird so mehr oder weniger Wiederholung, wenn auch in anderer, mehr seelsorgerlicher Form, des in der Schule traktierten Stoffes mit Rücksicht auf die bevorstehende Schulentlassung. Und was dann Stöcker noch Konfirmation nennt, verdient den Namen nicht: in ihren Elementen, öffentliche Prüfung, seelsorgerliche Vermahnung, Fürbitte und Einsegnung ist sie thatsächlich nichts weiter als die f e i e r l i c h e E n t l a s s u n g a u s d e m o b l i g a t o r i s c h e n k i r c h l i c h e n U n t e r r i c h t; es fehlen ihr vollständig die Momente, die wie die Bestätigung zur Gemeinde und der erste Abendmahlsgang an sich triebkräftige Keime für das zukünftige religiöse und kirchliche Leben des Kindes darstellen. Stöcker will die Konfirmation namentlich auch deshalb so stark beschneiden, damit das Kind sich nicht einbilde, schon ein erwachsener Christ zu sein: es soll energisch darauf hingewiesen werden, daß noch Abendmahl, Bekenntnis, Gelübde vor ihm liegen. Aber werden nicht die meisten Kinder, wenn nicht starke kirchliche Sitte zu entgegengesetzter Haltung zwingt, vielmehr so denken: jetzt ist das, was ich mir von kirchlicher Erziehung offiziell habe gefallen lassen müssen (es ist ja wirklich bei völliger Passivität der Kinder ein bloßes Sichgefallenlassen), zu Ende; was der Pfarrer mir jetzt noch anempfiehlt, kann ich thun und lassen nach Belieben, ich bin ja jetzt dem Zwang der Schule entwachsen und — ausgesegnet? Ich glaube, was Stöcker vermeiden will, das Gefühl, fertig zu sein, wird er durch seine s. g. Konfirmation, der die Anfangspunkte für ein Neues gänzlich fehlen, gerade erst recht in den Kindern wecken, zumal wenn der unglückliche Gedanke öffentlich

zum Ausdruck kommt, jene Konfirmationsfeier sei das Zeugnis vor der Gemeinde, daß der Lehrbefehl Matth. 28, 19 an den Kindern erfüllt sei[1]). Ich meine, selbst der Schein, als sei der Lehrbefehl schon wirklich erfüllt, müsse ängstlich vermieden werden; die ganze Konfirmationshandlung muß so gestaltet sein, daß sie auf die Notwendigkeit weiterer Erziehung (und Selbsterziehung) der Konfirmanden hinweist. Solche Notwendigkeit ergiebt sich aber ohne weiteres aus der recht gefaßten Bestätigung zur Gemeinde und aus dem ersten Abendmahlsgang, der eben als erstmaliger sich als Anfang, nicht als Abschluß charakterisiert. Dabei hat doch in Bestätigung und Abendmahlszulassung die Konfirmation einen selbständigen Wert, der ihr auch durch die Betonung der Notwendigkeit weiteren Wachstums nicht genommen werden kann. Andrerseits wahrt gerade die von uns vertretene Weise der Konfirmation der Kirche an den Konfirmierten Recht und Pflicht, an weiterer Erfüllung des Lehrbefehls zu arbeiten durch Katechismuslehre, Jugendvereinigungen, vielleicht auch durch Ermunterung zu weiteren gemeinsamen Abendmahlsgängen u. ä. Auf diesen Punkt brauchen wir hier nicht weiter einzugehen: denn daß die konfirmierte Jugend ganz besonders Gegenstand kirchlicher Fürsorge zu sein hat, ist außerhalb der Diskussion. Nur das möchte ich noch hervorheben, daß ich ein entschiedner Gegner jedes Versuches bin, den erziehlichen Bemühungen der Kirche um die heranwachsende Jugend überhaupt einen feierlichen Abschluß zu geben, dadurch an einem bestimmten Zeitpunkt, etwa mit 17, 18 Jahren, in den jungen Leuten die Vorstellung zu erwecken, sie bedürften jetzt keiner Unterweisung und Erziehung mehr. Der Christ ist nie fertig erzogen, und unsre Volkskirche verleugnet auch ihren erwachsenen Gliedern gegenüber nie völlig den Charakter als Erziehungsanstalt. Man mag die jungen Leute aus der offiziellen Katechismuslehre mit herzlichen Wünschen, Gebeten, Ermahnungen entlassen, aber so einfach und unauffällig wie möglich: das entspricht allein den thatsächlichen Verhältnissen.

Von dem Boden aus, den wir uns bis jetzt erarbeitet haben,

---

1) Hefte der freien kirchl.-soz. Konferenz. H. 8, S. 8, Th. VIII.

fassen wir nochmals Konfirmationsbekenntnis und -Gelübde ins Auge. In wie anderem Licht erscheinen sie uns jetzt! Gewiß wird den Konfirmanden nach unsrer Auffassung zunächst und vorwiegend etwas gegeben, sie werden zur Gemeinde bestätigt, sie werden zum Tisch des Herrn geführt. Aber in ihrer Bestätigung zur Gemeinde der ihres Glaubens bewußten Christen wie in ihrem ersten Abendmahlsgang liegt zugleich der Appell an die halberwachsenen Christen, sich nun auch dessen bewußt zu sein, was sich an persönlichem Glauben und heilsamen Vorsätzen in ihnen regen muß, wollen sie die Züge der göttlichen Gnade nicht unwirksam an sich vorübergehen lassen. Daß nur der Glaube als persönliche Hingabe an Gott Gottes Gnade und ihre Güter ergreifen und zur Kraft des eignen Lebens werden lassen kann, hat ja ein guter Konfirmandenunterricht stets und ständig den Kindern gesagt: nun kann mit vollster subjektiver Wahrhaftigkeit von den Kindern gefordert werden, daß sie bei der Konfirmation aussprechen, ob es ihnen mit dem Glauben an Gottes Heilsthat und mit dem Wunsch, in der Gemeinschaft Gottes ihr Leben zu führen, zur Stunde Ernst ist. Also: jede Ueberspannung von Bekenntnis und Gelübde als besonderer Leistung des Konfirmanden fällt weg; Bekenntnis und Gelübde werden nicht als feierliche Bestätigung des Taufbundes die eigentliche Grundlage der Einsegnung und Abendmahlszulassung — aber indem von den Kindern ein Bekenntnis und ein Versprechen (der Ausdruck Gelübde sollte als zu irrtümlicher Auffassung verleitend vermieden werden) verlangt wird, wird ihnen eindringlicher als durch die ernstlichste Vermahnung zu Gemüt geführt, daß Gott das Herz und den Willen des Menschen für sich haben will, den er zu Heil und Leben führen soll. Es ist ganz ausdrücklich den Kindern zu sagen, daß man in diesem Sinn der Gewissensschärfung Bekenntnis und Versprechen von ihnen fordert, und die Formel, daß sie auf ihr Bekenntnis und Gelübde hin eingesegnet und zum Abendmahl zugelassen werden, muß wegfallen.

Es versteht sich von selbst, daß Bekenntnis und Versprechen der Konfirmanden schon im Ausdruck sorgfältig jede Ueberspannung zu vermeiden haben. Am schlimmsten steht es nach

dieser Richtung hin zur Zeit mit dem Gelübde, über das man selbst die Aeußerung hören kann, die Kinder sollten des Eides nicht vergessen, den sie vor Gottes Angesicht geschworen hätten. Je höher man die von den armen Kindern zu bejahenden Gelöbnisfragen schraubt, desto mehr muß man um des eignen Gewissens willen wünschen, daß die Kinder die Fragen nicht so ernstlich verstehen, wie sie lauten. Aber warum dann überhaupt so überspannte Fragen stellen wie die: wollt ihr aber auch eurem Bekenntnis und Gelübde getreu bleiben bis in den Tod? Ich kann das Kind zur Treue bis in den Tod ermahnen, kann ihm den Segen dieser Treue in der eindringlichsten Weise schildern: aber mir diese Treue obligatorisch von 14jährigen Kindern versprechen lassen, das kann ich mit Wahrhaftigkeit nicht. Man macht sich ja die eigene Verantwortung für die zukünftige Entwicklung der Kinder sehr leicht, wenn man ihnen selbst recht viel Verantwortlichkeit auflegt: aber haben wir zu solchem Verfahren das Recht? — Gegen eine Frage wie die: „Wollt ihr auch redlich der Pflicht gedenken, die auf dem Christen liegt: seinem Glauben gemäß zu wandeln, sich vor Sünden zu hüten und gottselig zu leben?" (Antwort: Ja, mit Gottes Hülfe!) lassen sich aber Gewissensbedenken schwerlich erheben, und die Erinnerung an dieses in feierlicher Stunde gesprochene „Ja" kann sehr wohl für den Konfirmierten eine Stütze und ein Halt im Leben sein.

Als Konfirmationsbekenntnis ist an den meisten Orten das Apostolikum üblich, z. T. mit der lutherischen Auslegung, manchmal mit einer das Apostolikum ins Subjektive umsetzenden Erläuterung, die zwar aus dem gut evangelischen Gedanken herausgewachsen ist, daß Bekennen im evangelischen Sinn ein Bezeugen der Herzensstellung des Bekennenden zu Gott ist, die aber durchgängig alle Fehler der Ueberspannung trägt, die vorhin von uns gerügt worden ist[1]. Der von uns vertretene Grundsatz, daß den

[1] Die Erläuterung des 2. Artikels lautet z. B. im Konfirmationsformular der Gemeinde Darmstadt: Frage: Wie willst Du dieses Glaubens (des im 2. Artikel bekannten) leben? Antwort: „Weil ich in Jesu Christo, dem eingeborenen Sohn Gottes, meinen Heiland und Erlöser verehre, so will ich an ihm bleiben wie die Rebe an dem Weinstock mein

Konfirmanden nichts zugemutet werden darf, was nicht mit der vollsten subjektiven Wahrhaftigkeit von ihnen gefordert werden kann, verlangt, daß im Konfirmationsbekenntnis nicht so sehr ein Zeugnis des im Konfirmanden pulsierenden geistlichen Lebens (solches Zeugnis ist allerdings evangelisches Bekenntnis im Vollsinn des Wortes) als der Ausdruck der Bereitwilligkeit zur Annahme der durch die seitherige Erziehung dargebotenen christlichen Glaubenswahrheit (natürlich nicht im Sinn der Annahme einer bestimmten Lehre verstanden) gesehen wird. Das Konfirmationsbekenntnis muß also die Anregungen, die von der Konfirmandenvorbereitung ausgegangen sind, in knapper Form zusammen zu fassen suchen, und zwar in einer Form, aus der die Uebereinstimmung des den Kindern angebotenen Glaubensgehaltes mit dem gemeinen Glaubensbewußtsein der evangelischen Kirche hervorleuchtet. Von hier aus wird sich die Gliederung des Bekenntnisses als Bekenntnis zu Vater, Sohn und heiligem Geist empfehlen, und das Apostolikum als das objektiv gegebene historische Taufbekenntnis[1]) der abendländischen Kirche scheint mir unbedenklich von den Konfirmanden rezitiert werden zu können, wenn die Kinder im Konfirmandenunterricht unter Zugrundelegung der 3 Artikel gut evangelisch unterwiesen sind, und wenn durch eine einleitende Bemerkung hervorgehoben wird, daß es sich um die Bekenntnisformel handelt, die die Grundlage der Unterweisung gebildet hat. Ich mache aber darauf aufmerksam, daß ein der Abneigung gegen das Apostolikum so wenig

Leben lang. — Seinen Verheißungen will ich gläubig trauen, in ihm Leben und volles Genüge finden; auf sein Verdienst will ich mich stützen und nicht auf meine Gerechtigkeit. Weder Leben noch Tod soll mich scheiden von der Liebe Gottes, die in Christo Jesu ist. — Ihm will ich im Bewußtsein meiner Sündhaftigkeit und Erlösungsbedürftigkeit mein Herz öffnen, damit er Wohnung bei mir mache und im Leben mein Friede und im Tod mein Leben sei." — Das sollen nun 14jährige Kinder mit subjektiver Wahrheit bekennen!

1) Natürlich liegt in diesem Rezitieren des Taufbekenntnisses durch die Konfirmanden nach unsrer Auffassung nicht, daß die Kinder damit gewissermaßen das bei ihrer Taufe abgelegte Bekenntnis und damit ihren Taufbund bestätigen sollen; das maßgebende ist das Aufsagen des kirchlich rezipierten Bekenntnisses.

verdächtiger Mann wie Stöcker für das von den Kindern vor dem ersten Abendmahlsgang zu fordernde private Bekenntnis (das allein mit dem Konfirmationsbekenntnis, wie wir es auffassen, in Parallele gesetzt werden kann) nicht auf das Apostolikum reflektiert, vielmehr die Kinder schlicht nach den religiösen Grundwahrheiten des christlichen Glaubens gefragt haben will[1]). Liegt hier nicht der richtige Gedanke zu Grunde, daß das gar zu leicht mechanisch formelhaft hergesagte Apostolikum dem Zweck, den das Bekenntnis im Mund des jungen Abendmahlsgenossen haben soll, nicht entspricht? Jedenfalls sollen sich an die durch 1 oder 3 Kinder vorzunehmende Rezitation des Apostolikums, wenn man sich nicht entschließen will, sie wegfallen zu lassen (was an vielen Orten nicht angängig sein wird), Bekenntnisfragen rein religiösen Gehalts schließen, die dann für die Verantwortung der Kinder allein in Betracht kämen — sehr zum Nutzen der Stärkung wirklichen religiösen Verantwortlichkeitsgefühls bei den Kindern und der Vermeidung ganz unnötiger Zweifelsschwierigkeiten bezüglich einzelner Stücke des Apostolikums bei Konfirmanden, Konfirmandeneltern und andern Gemeindegliedern. Als solche rein religiöse Bekenntnisfragen sind z. B. s. Z. der hannover'schen Provinzialsynode die folgenden vorgeschlagen worden[1]): „Und nun frage ich euch vor Gott und dieser Gemeinde auf Grund dieses Bekenntnisses: Glaubt ihr an den allmächtigen Gott, den Herrn Himmels und der Erde, euern Schöpfer und Erhalter, der sich euch zum Vater gegeben hat? Glaubt ihr an Jesum Christum, Gottes eingebornen Sohn, der euch erlöst hat, auf daß ihr sein eigen seid und in seinem Reich unter ihm lebet? Glaubt ihr an den heiligen Geist, der durch das Evangelium eure Herzen erleuchtet, heiligt und erhält zum ewigen Leben?“ (Die Antwort lautet auf das Ganze oder auf die einzelnen Abschnitte: Ja, durch Gottes Gnade!) Die an sich empfehlenswerte Rezitation der lutherischen Erklärung zum Apostolikum — sie ist einerseits evangelisch subjektiv und doch wieder etwas geschichtlich Gegebenes, an das das Kind sich an-

1) Hefte der freien kirchl.-soz. Konf. H. 8, S. 22 f.

2) Köhler, Das Apostolikum als Tauf- und Konfirmationsbekenntnis (Hefte zur „Christl. Welt“ 13), S. 21.

zulehnen durch den Konfirmandenunterricht angeleitet ist — dehnt den Bekenntnisakt der Kinder sehr lange aus, abgesehen davon, daß auch sie sehr leicht mechanisch formelhaft wird. Erwünscht ist, daß die Kinder nicht allein bekennen, sondern die Gemeinde sich mit ihnen bekennend zusammenschließt, indem sie das Bekenntnis der Kinder mit einem Bekenntnislied — es mögen auch ganz kurze Sätze nach den einzelnen Artikeln sein — aufnimmt. Auch hierdurch wird die den Kindern zugemutete Leistung auf das rechte Maß herab gestimmt[1]).

Daß es durchaus angemessen ist, wenn die Gemeinde die zu ihr bestätigten jungen Glieder und Abendmahlsgenossen in herzlicher Fürbitte Gott befiehlt und diese Fürbitte durch Handauflegung ausdrücklich den einzelnen Konfirmanden appliziert (symbolisch verstärkte Fürbitte), bedarf keiner weiteren Erörterung. M. E. kommt dem Einsegnungsgebet, das sich übrigens vor Sentimentalitäten hüten soll, ein hoher Wert zu, und die in Norddeutschland übliche Bezeichnung der Konfirmation als „Einsegnung" erscheint ganz angemessen. Was die althessische Einsegnungsformel anlangt[2]), so scheint Caspari[3]) das Richtige gesagt zu haben: sie kann in ganz unverfänglichem Sinn verstanden werden, aber ebenso

---

1) Das in Vorbereitung befindliche neue hessische Kirchenbuch sieht im Anschluß an das vom Pfarrer oder von den Konfirmanden rezitierte Apostolikum folgende Fragen vor: „Und nun frage ich euch auf Grund der Unterweisung, die ihr empfangen, und des Zeugnisses, das ihr (scil. in der Prüfung) abgelegt habt, vor Gott und dieser Gemeinde: Bekennet ihr euch freudigen Herzens mit uns zu der Gemeinschaft am Evangelium, wie ihr es empfangen und verstanden habt? Wollet ihr auf Grund des Glaubens an Jesus Christus, unsern Heiland, ihm als dem Herrn euch zu williger Nachfolge ergeben und als lebendige Glieder des Leibes, daran er das Haupt ist, ihm dienen an seiner Gemeinde nach dem Maß der Gabe und Kraft, die euch verliehen ist? — Ist dies eures Herzens Meinung und Wille, so bezeuget es vor Gott und der Gemeinde mit aufrichtigem Ja." — Hier ist auch auf die Bezeichnung zur Gemeinde gebührend Rücksicht zu nehmen.

2) Nimm hin den heiligen Geist, Schutz und Schirm vor allem Argen, Stärke und Hilfe zu allem Guten, von der gnädigen Hand Gottes des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes.

3) Die evang. Konfirmation, S. 165.

leicht mißverstanden, so daß trotz ihrer liturgischen Schönheit eine unmißverständlichere Fassung (mindestens als fakultative Parallelformel) erwünscht scheint.

Die Popularität der Konfirmation bei unserm evangelischen Volk beruht im wesentlichen weniger auf ihrer kirchlichen Bedeutung als auf den rein menschlichen und sozialen Momenten, die in die Feier hinein spielen: Uebergang von der Kindheit zur Jugend, Schulentlassung, Eintritt in die bürgerliche Berufsarbeit u. ä. Der Rationalismus hat diese Momente sehr stark betont; wir würden einen groben Fehler, einen Verstoß gegen die evangelische Wertung der natürlichen Lebensbedingungen begehen, wenn wir auf sie im Konfirmandenunterricht und bei der Konfirmation keine Rücksicht nehmen wollten. Aber diese Dinge dürfen nicht in den Vordergrund rücken: der Feier muß ihr religiös-kirchliches Gepräge erhalten bleiben, und das wird bei der Konfirmation als Bestätigung zur Gemeinde und bei der unmittelbaren Verbindung von Konfirmation und Abendmahl viel mehr der Fall sein, als z. B. bei der Stöckerschen Entlassungsfeier, die in großer Gefahr ist, das, was ihr an positiv kirchlichem Inhalt mangelt, durch Vertiefung in jene rein menschlichen und sozialen Stimmungen zu ersetzen.

Wenn Sie, m. H., noch einmal mit mir den zurückgelegten Weg überschauen, so finden Sie, daß wir zwar mancherlei Mißstände an der derzeitigen Konfirmationspraxis anerkennen mußten, daß aber die Beseitigung der Mißstände nicht durch radikale Aenderung, durch Verkürzung und Entwertung der üblichen Konfirmationshandlung erstrebt wurde, sondern dadurch, daß die einzelnen Momente der Handlung in das richtige Verhältnis zu einander gesetzt wurden. Das entspricht allein dem Respekt vor den geschichtlichen Thatsachen, ohne den man nicht reformiert, sondern revolutioniert. Die Konfirmation hat sich doch zu allgemein und in den großen Zügen gleichartig in unseren evangelischen Landeskirchen durchgesetzt, als daß wir uns der Anerkennung entziehen könnten, daß innere Gründe und nicht bloß äußere Zufälligkeiten die Zusammenstellung ihrer historisch gegebenen Stücke veranlaßt haben. Was sich im Lauf der Entwicklung Mißständiges, Ueberspanntes, Unwahrhaftiges eingeschlichen hat, haben wir rück-

sichtslos abgeschnitten: das Gedeihen unsrer evangelischen Kirche ruht nicht auf der Gewohnheit, sondern auf der Wahrheit. Zu diesem Mißständigen rechnen wir vor allem das, was über den geistigen Zustand der Kinder hinaus ihnen als Leistung bei Bekenntnis und Gelübde wie bei der Abendmahlsfeier zugemutet wird. Wir haben uns auch dafür ausgesprochen, daß in kirchengesetzlichem Sinn obligatorisch nur Konfirmandenunterricht mit Prüfung gemacht werden sollte: bezüglich der Teilnahme an Konfirmation und erstem Abendmahlsgang sollen ängstliche Gewissen weise geschont werden. Sehr erstrebenswert wäre eine kirchengesetzliche Bestimmung, daß einem aus Gewissensbedenken von Konfirmation und Abendmahl fern gebliebenen Kind das Recht unbenommen bleibt, später ohne große Förmlichkeiten das Abendmahl in der Gemeinde mit zu feiern: auf dies Recht könnte es eventuell privatim ausdrücklich hingewiesen werden. Aber Gewissensbedenken zu provozieren, hielten wir nicht für nötig, und der heilsame Zwang der derzeitigen Konfirmations*sitte* scheint eine gute Bürgschaft für das stetige Hereinwachsen des jüngeren Geschlechtes in die Güter und Pflichten unseres evangelischen Volkskirchenwesens.

Trotz dieses konservativen Resultats halten wir die gegenwärtigen Verhandlungen über die Konfirmationspraxis, auch wenn sie manchmal recht radikal verlaufen, für ein gutes Zeichen lebendiger Energie in unsrer deutsch-evangelischen Kirche. Wir sehen den Segen dieser Verhandlungen vor allem darin, daß der Kirche die Heiligkeit ihrer *Erziehungs*pflicht an Konfirmanden und Konfirmierten neu eingeschärft wird. Insbesondere was über die Notwendigkeit kleiner Konfirmandengruppen zwecks genügender seelsorgerlicher und erziehlicher Einwirkung auf den einzelnen und im Zusammenhang damit über die Notwendigkeit kleiner Gemeinden gesagt wird, darf dem Gewissen der Kirchenverwaltungen keine Ruhe lassen. Denn über diesen Punkt herrscht bei den Vertretern des Alten und des Neuen *Einmütigkeit*. Für ebenso wertvoll halte ich aber, daß der evangelische Sinn für unbedingte Wahrhaftigkeit bei dieser Gelegenheit so kräftig und teilweise so rücksichtslos zur Geltung kommt. Es kann nicht schlecht um eine Kirche stehen, die mit solch rücksichtslosem Wahrheitssinn auch durch

langjährige Sitte geheiligte Einrichtungen zu prüfen wagt. Denken wir uns nur einmal ähnliche Verhandlungen über einen ähnlichen Gegenstand in der katholischen Kirche! Sie sind undenkbar. Wir sehen auch hier wieder mit diesem evangelischen Wahrheitssinn die Neigung zu subjektivistischer Plänemacherei, einen Mangel an Verständnis für das tiefste Wesen des geschichtlich Gewordenen vielfach verbunden: wir halten den Segen jener Kritik um der Wahrheit willen doch für größer als den Schaden. Wir hoffen aber, bei unsern Darlegungen und Vorschlägen den Forderungen der Wahrhaftigkeit die volle Ehre gegeben zu haben, ohne doch die Weisungen der Geschichte zu verachten.

Zum Schluß nur noch eine kurze Bemerkung über das, was seit Wicherns Auftreten auf dem Stuttgarter Kirchentag 1869 immer wiederholt gegen die derzeitige Konfirmationspraxis vorgebracht wird: für unendlich viele Konfirmanden und deren Eltern sei der Konfirmationstag nicht ein Tag hehrer kirchlich-religiöser Weihe, sondern nur der Uebergang zur Freiheit, das Portal zum Eintritt in die Gesellschaft, ein Tag der Gastereien, ja der Völlerei. Wir fassen uns über diesen Punkt kurz, obgleich wir die vorgetragenen Beobachtungen leider in weitem Umfang für richtig anerkennen und zugestehen müssen, daß diese und andere Unsitten sich vielfach an die Konfirmation knüpfen. Aber was will man daraus gegen die Konfirmation selbst entnehmen, zumal gegen die Konfirmation in ihrem von uns vorgeschlagenen Charakter? Sind diese Mißstände denn aus ihr erwachsen? empfangen sie von ihr aus auch nur die geringste Nahrung? oder haben sie sich nicht, von anderem Boden stammend, nur an sie herangedrängt? Es bleibt die heilige Aufgabe der Kirche und ihrer Organe, im Kampf gegen diese Mißstände sich auch durch Berge von Schwierigkeiten nicht matt machen zu lassen; aber wegen dieser Unsitten sollen wir den reichen Segen unsrer Konfirmationssitte preisgeben? sollen Schritte ins Ungewisse thun, weil menschlicher Leichtsinn und menschliche Sünde auf das vorhandene Gute allerhand häßliche Flecke hat fallen lassen? Dann wäre es mindestens ebenso richtig, auf die allgemeine Sitte der Taufe und Trauung wegen der vielfach daran sich anschließenden übeln Bräuche zu verzichten. Viel-

mehr soll dem unsre ganze Kraft und Arbeit gelten, daß allen vorhandenen und von uns wahrhaftig nicht unterschätzten Hindernissen zum Trotz der Segen von Konfirmandenunterricht und Konfirmation, der Segen der Bestätigung zur Gemeinde und des ersten Abendmahlsganges an den Seelen der Kinder unseres Volkes immer völliger zur Wirkung kommt, indem wir unser eigenes Bestes geben sowohl bei der Vorbereitung zur Konfirmation im Konfirmandenunterricht, wie bei der wahrhaftig und kindesgemäß und doch würdig zu feiernden Konfirmation selbst, wie schließlich auch bei dem, was wir an unsern Konfirmierten thun. Darin suchte ich den Schwerpunkt der Ihnen heute vorgetragenen Untersuchungen, daß ich bemüht war, im Rahmen der tradierten Elemente der Konfirmationshandlung etwas durch und durch evangelisch Wahrhaftiges herauszuarbeiten. Dazu bewog nicht nur der Respekt vor dem geschichtlich Gewordenen, der u. E. bei einer so volkstümlichen Sitte, wie es die Konfirmation ist, besonders zu pflegen ist, sondern auch die Erwägung, daß bei der weitgehenden Verschiedenheit der Meinungen über Notwendigkeit und Art der Konfirmationsreform durchgreifende Aenderungen für die Praxis so bald doch nicht zu erwarten sind. Daß und wie wir auch unter den gegenwärtigen Verhältnissen mit gutem Gewissen, wenn auch mit schwerer Verantwortung, konfirmieren können, hoffe ich nachgewiesen zu haben: nun wollen wir Gott um rechte Treue im Gebrauch der Mittel bitten, die er uns in geschichtlicher Führung zum Heil der Jugend unsres evangelischen Volkes an die Hand gegeben hat.



Die mechanistische Lebenstheorie und die Theologie.

Von

Lic. th. R. Otto,
Privatdozenten in Göttingen.

Was ist — nicht im geistigen, übertragenen Sinne, sondern im physischen und physiologischen — das L e b e n, dieser rätselvolle Komplex von Vorgängen und Erscheinungen an aller organischen Substanz von der Alge bis zur Rose und vom Menschenleibe bis zum Bakterion, dieses Vermögen, sich aus sich selber zu „bewegen“, sich zu verändern und doch sich gleich zu bleiben, tote Substanz in sich aufzunehmen, zu assimilieren und auszuscheiden, in Atmung, Ernährung, innerer und äußerer Bewegung verwickeltste chemische und physikalische Vorgänge beständig einzuleiten und zu unterhalten, aus primitiven Anfängen des Keims sich selber zum fertigen Ganzen in langer stufenweiser Entwicklung herauszubilden und aufzubauen, wachsen, reif werden und allmählich verfallen zu können, dabei die Art des elterlichen Organismus im Abbilde zu wiederholen, selber aus sich seinesgleichen hervorzubringen und so die eigene Gattung fortzupflanzen, auf Reize zweckmäßig zu reagieren, gegen Schädigung Schutzmittel hervorzubringen, versehrte Teile zu regenerieren? — Alles das kann und thut das Lebendige und in ihm äußert sich das „Leben“. Was ist es? Woher entspringt es? Wie erklärt es sich?

Dieses Problem ist ein in sich geschlossenes, deutlich abgegrenztes, das zunächst für sich zu fassen ist und reinlich für sich

traktiert sein will. Reinlich abzugrenzen ist es z. B. zunächst gegen das psychologische Problem. Es ist eine ganz neue Frage, woher zu diesen hier zusammengestellten Lebensverrichtungen und eigentlich biologischen Funktionen hinzu nun noch wieder jene eigentümliche Innerlichkeit der körperlichen Zustände und Begebenheiten komme, jene Spiegelung nach Innen, die wir Fühlen, Empfindung, Vorstellung, Trieb, Begehren, Wollen, und überhaupt Psychisches nennen, und was das alles sei. Und es ist eine dritte Frage, wie biologisches Problem und Geschehen zu psychologischem sich verhalte, ob es hier Abhängigkeiten gebe und welche.

Die Frage nun nach dem Leben in diesem Sinne ist natürlich durchaus keine theologische. Die Theologie und theologische Prinzipienlehre hat zu ihrer Beantwortung weniger als gar keine eigenen Mittel. Sie zu stellen und Antworten für sie zu suchen, ist eine Aufgabe der Biologie. Aber allerdings hat Theologie an der Frage und den Antworten ein großes Interesse, das Interesse, das sie an allen naturwissenschaftlichen Problemen hat; ob es nämlich gelinge, das Sein und Geschehen in der Natur im Allgemeinen, hier speziell das Geschehen auf dem biologischen Gebiete aus rein naturalistischen Gründen zu erklären, das Transcendente und Inkommensurable, dasjenige an den Dingen, das auf jenseitige Hintergründe und Tiefen dieser Welt, wie Religion sie zu ihrer Existenz braucht, auszuschalten, oder ob ihr das nicht, sondern vielmehr das Gegenteil gelinge. Eben aus dem Grunde kann die theologische Prinzipienlehre nicht umhin, sich für die biologische Frage und den jeweiligen Stand derselben zu interessieren und zu sehen, wie sie mit ihr sich abfinde[1]).

Die Frage nach dem Leben und dem Prinzip des Lebendigen ist fast so alt wie die Philosophie selber, und von den ersten

---

1) Es sind dieselben Gründe, die uns an einer anderen Stelle nötigten, nach dem Stande des Darwin'schen Problems zu fragen. Und der Umstand, daß die Darwin'sche Frage nach dem Woher der Arten und der Mannigfaltigkeit und Zweckmäßigkeit der Lebewesen selber zuletzt zurückweist auf die Frage nach dem Wesen des Lebens überhaupt, kommt hier noch als Grund hinzu. Vgl. Theol. Rundschau, Dez.-Heft, 1902.

Tagen an, wo man über das Problem nachgedacht hat, sind eigentlich auch schon die großen Gegensätze in seiner Beantwortung hervorgetreten, die uns noch am heutigen Stande der Frage interessieren und die, unter der Verkleidung mannigfach veränderter Schlagworte und bei aller Verschiedenheit von Sonderausprägungen doch im wesentlichen gleichbleibend, durch die Jahrhunderte hindurch gehen, die mit einander rivalisieren, oft sich wunderlich vermischen, bisweilen der eine vor dem andern fast oder gänzlich verschwinden, immer wieder auftauchen und wie es scheint von ihrem Kampfe niemals zur Ruhe kommen sollen, die Gegensätze mechanistischer und „vitalistischer" Betrachtung. Auf der einen Seite die Ueberzeugung, daß auch die Lebensvorgänge zurückzuführen sind auf Naturvorgänge allgemeiner, schlichter und durchsichtiger Art, ja direkt auf die allgemeinsten und durchsichtigsten, nämlich auf die einfachen Bewegungsvorgänge der kleinsten Teile der Materie, die sich nach nicht andern Gesetzen regeln, als Bewegung überhaupt. Und verbunden hiermit der Versuch, allen besonderen Nimbus der Lebensvorgänge zu beseitigen, keine andere Kausalität hier zuzulassen, als die mechanische, alles aus wirkenden materiellen Ursachen, nichts aus eingreifenden „Zwecken" oder aus vorschwebenden bei der Entwicklung des Organismus angestrebten Begriffen des Typus oder des Ganzen zu erklären. Auf der Gegenseite aber die Ueberzeugung, daß das vitale Geschehen innerhalb des Naturgeschehens eine spezifisch eigentümliche Sphäre sei, eine höhere Stufe, die sich nicht erklären lasse aus den Faktoren des bloß physikalischen oder chemischen oder mechanischen Geschehens, und die, wenn erklären heißt, eine Sache irgendwie auf solche Faktoren zurückzuführen, in der That „Unerklärliches" in sich hat. Und verbunden hiermit der Nachweis, daß über der mechanischen und materiellen Kausalität hier einleitend, anregend, begleitend und dominierend höhere, nämlich rein „vitale" Kausalitäten spielen, daß sie ausgesprochen teleologisch sind, daß das Ganze vor dem Teile ideell präexistiert, seiner Entwicklung als Gesetz und Kraft immanent ist, und mithin das Leben, an mechanistischer Naturbetrachtung gemessen, „inkommensurabel" ist. In präzisester Form und in exakten Begriffen sind diese Gegensätze

der Auffassung vom Lebendigen und Organischen erst von Kant in der Antinomieentafel der Kritik der reinen Vernunft[1]) und in den für unsern Gegenstand klassischen Kapiteln der Kritik der Urteilskraft § 70 ff.[2]) konfrontiert worden. Sie werden aber ihrer Tendenz nach schon repräsentiert durch die Naturphilosophieen des Demokrit einerseits und des Aristoteles andrerseits.

Alle wesentlichen Bestandstücke der modernen mechanistischen Theorien sind bei Demokrit eigentlich schon beisammen: die kausale Betrachtung, die Leugnung wirkender Zwecke oder Formprinzipien, die Behauptung und Zulassung nur quantitativen Erklärens, die Leugnung von Qualitäten, die Rückführung aller kosmischen Bildungen auf „Mechanik der Atome" (sogar nur auf Stoßen und Drücken, also mit Beseitigung der „Kräfte"), die unabänderliche Notwendigkeit dieses mechanischen Geschehens, ja im Grunde auch schon die Ueberzeugung von der „Konstanz der Summe von Stoff und Kraft". (Denn „aus Nichts wird nichts".) Und wenn er „die Seele" zum Prinzip der Lebenserscheinungen macht, so unterbricht das seine allgemeine mechanistische Theorie nicht, sondern liegt ganz in ihrem Zusammenhange. Denn die „Seele" ist ihm ja nur eine Summe von dünneren, glätteren und runden Atomen, die als solche zwar leichter beweglich sind und dem Körper sich gleichsam einlagern können, aber mit ihm eben doch in durchaus mechanischer Beziehung stehen.

Aristoteles, des diametralen Gegensatzes wohl bewußt, vertritt ihm gegenüber die Sokratisch-Platonische teleologische Naturerklärung und in Bezug auf die Frage nach dem Lebendigen durchaus eine Anschauung, die mit modernem Namen als Vitalismus zu bezeichnen sein würde. (Eigentlich dehnt er den vitalistischen Gedanken in seiner Lehre von der Entelechie, von Potenz und Aktus, Stoff und Form über das Gesamtgebiet der Na-

1) Vgl. „der Antinomie der reinen Vernunft dritter Widerstreit der transcendentalen Ideen", der hier mit in Betracht kommt.

2) Vgl. „ . . der Satz: Alle Erzeugung materieller Dinge und ihrer Formen muß als nach bloß mechanischen Gesetzen möglich beurteilt werden. . . Der Gegensatz: Einige Produkte der materiellen Natur können nicht als nach bloß mechanischen Gesetzen möglich beurteilt werden.

tur aus.) Speziell in seiner Lehre von der ψυχὴ φυτική, der vegetativen Seele, faßt sich schon der ganze Vitalismus zusammen. Sie ist der λόγος ἔνυλος, der dem Stoffe immanente Begriff, das begriffliche Wesen des Organismus oder sein ideelles Ganzes, das ihm von seinen Anfängen im Samen an innewohnt, wie ein dirigierendes Gesetz alle seine vegetativen Prozesse bestimmt, und so ihn aus dem Zustande der „Möglichkeit" zur „Wirklichkeit" bringt. — Alles, was später als „nisus formativus" als „Lebenskraft" (vis vitalis), als „Zielstrebigkeit" des Lebendigen aufgetreten ist, hält die Bahn des Aristotelischen Gedankens inne. Und vor vielen seiner Nachfolger hat dieser den Vorzug des Anschaulichen voraus [1]).

Der heutige Stand des Lebensproblems nun ist inauguriert worden durch die Abwendung der biologischen Forschung und Anschauung von den „vitalistischen" Theorien, die in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts die große deutsche Naturphilosophie jener Zeit tragend und von ihr wieder getragen, geherrscht hatte, von den Theorien der Kielmeyer und Treviranus (Biologie oder Philosophie der lebenden Natur. — Die Gesetze und Erscheinungen des org. Lebens 1830—32), der K. E. von Baer, C. G. Carus und Burdach, und auch — von Seiten der Psychologie her — der Fr. Fischer, Volkmuth, K. Fortlage, des jüngeren Fichte u. s. w. Lotze hatte in seinem vielzitierten Artikel „Leben, Lebenskraft" im Wagner'schen Handwörterbuche der Physiologie, 1842 das Signal gegeben zu solcher Abwendung.

1) Als ψυχὴ φυτική ist „Seele" bei Arist. zunächst ein rein biologisches Prinzip. Durch seine elastische Formel von Potenz und Aktus findet er aber von ihm aus scheinbar leicht den Uebergang ins Psychologische. Das Biologische soll der „Potenz" nach sein, was Empfinden, Trieb, Vorstellung der „Verwirklichung" nach sind. Aber das Biologische und das Psychologische verhalten sich nicht wie Stufen zu einander. Wachstum, Formgestaltung rc. sind durch keine „actualisatio" in Empfindung, Bewußtsein rc. überzuführen. — Eine wesentlich andere Frage ist, ob nicht etwa das Biologische aus dem Psychologischen zwar nicht ableitbar — das wäre die gleiche μετάβασις εἰς ἄλλο γένος — aber von ihm abhängig und bestimmt ist, so wie wir ja willentliche Körperbewegung und Direktion von ihm abhängig denken.

Nicht ohne weiteres geschah der Umschwung. Die bedeutendsten Forscher des Gebietes, der Physiologe Joh. Müller, der Chemiker Justus Liebig verharrten bei einer gemäßigten vitalistischen Anschauung. Aber in der ihnen folgenden Generation vollzog er sich um so energischer. Mit den Dubois-Reymond, Virchow, Häckel trat um so fester die antivitalistische Richtung auf den Plan und drang immer mehr durch. Ihr mächtiger Bundesgenosse war die inzwischen erstehende Lehre Darwins und zugleich die wachsende materialistische Gedankenrichtung, die jene und diese zu Pfeilern ihres Systemes machte, indem sie zugleich ihnen Fundamente gab. Im Tenor der Lehre Darwins lag selber schon so sehr die naturalistische, „mechanistische" Deutung des Lebens, daß sie sich aus ihr ergeben haben würde, wenn sie nicht auch schon von ihr zubereitet vorgefunden wäre. Sie wird allgemein als die so selbstverständliche und notwendige Ergänzung des Darwinismus im engeren Sinne empfunden, daß man gewöhnlich beides unter dem Namen Darwinismus überhaupt begreift, obwohl Darwin selber der mechanistischen Erklärung des Lebens keine eigene Untersuchung widmet. Wert und Schätzung der einen Theorie ist eng an die der anderen gebunden. —

Daß die Lehre vom Leben in weitestem Maße auf physikalisch-chemische Erklärungen, Untersuchungen und Methoden angewiesen sei und aus ihnen bestehe, ist beinahe eine Tautologie. Denn solange immer die Forschung auf die Probleme des Wachstums, der Ernährung, Formgestaltung u. s. w. aufmerksam geworden war, und zumal als sie sich aus primitiven und unmethodischen Formen zur eigentlich wissenschaftlichen Gestaltung erhob, ist es immer selbstverständlich gewesen, daß chemisch-physikalische Prozesse in breitester Masse dabei im Spiele sind, ja, daß alles, was davon eigentlich greifbar, sichtbar, analysierbar ist, in diesem Sinne „natürlich" zugehe. Und es fragt sich auch vom vitalistischen Standpunkte aus, ob die biologische Einzeluntersuchung und Auflösung der Lebensvorgänge je etwas anderes wird leisten können, als die Beobachtung und Verfolgung dieser chemisch-physikalischen Vorgänge. Was darüber hinausginge, würde vermutlich immer nur Markierung und Regulierung der Grenzen des eigenen, Aner-

kenntnis aber nicht Kenntnis des jenseitigen Gebietes und konkurrierenden Faktors sein. Nicht so unterscheiden sich ja Vitalismus und mechanische Lebenslehre, daß jener die Vorgänge im Organismus denen im Unorganischen gänzlich entgegensetzt, sondern so, daß für jenen das Leben eine Kombination von chemischen und physikalischen Prozessen ist mit Konkurrenz und Regulation andersartiger Prinzipien, für diese ohne solche.

Der Stand der Lebenslehre von heute nun ist im allgemeinen trotz der schon wieder beträchtlichen Reaktionen dagegen noch als mechanistischer[1]) zu bezeichnen. Die Mehrzahl der Männer von Fach — von den Populär-Materialisten zu schweigen, und besonders von denen, die unter der Flagge mechanistischer Erklärung, ohne es zu merken, ihr Schiff von vitalistischer Kontrebande voll haben — erkennt jedenfalls in endlicher Auflösung der Lebensphänomene in mechanische Vorgänge, in eine „Mechanik der Atome" (Dubois-Reymond) das Ideal ihrer Wissenschaft, glaubt an dies Ideal, und ohne zu verbergen, daß man von ihm noch weit genug entfernt sei, zweifelt sie nicht an seiner prinzipiellen Erreichbarkeit und erklärt vitalistische Annahmen für Faulbetten der Forschung. Vermutlich wird obendrein dieser Stand des Problems bei der Mehrzahl oder bei vielen Forschern permanent sein, auch wenn er notorisch einseitig wäre. Denn den Geltungsbereich von physikalischen und chemischen Gesetzen innerhalb der Lebensvorgänge immer weiter ausdehnen, liegt so sehr im Berufe dieser Forschung, und Erfolge auf diesem Gebiete wird es immer so große und zahlreiche geben, daß schon rein aus psychologischen Gründen die mechanistische Anschauung beste Chancen für die Zukunft hat. Dazu kommt, daß die Maxime, alle Erscheinungen der Natur aus den möglichst einfachsten Faktoren und nach möglichst wenig Gesetzen zu erklären, zu den legitimsten aller Wissenschaft überhaupt gerechnet zu werden pflegt, so daß die zähe Energie mancher Forscher von der Zulänglichkeit mechanistischer Erklärung

1) Bei Verwendung dieses Terminus folgt Vf. der landläufigen Ueberzeugung, daß Physik und Chemie im Grunde „mechanisches", rein quantitativer Betrachtung zugängliches Geschehen sei, ohne sich schon zu dieser Ueberzeugung zu verpflichten.

nichts nachzulassen, so wenig als Materialisten-Fanatismus zu verurteilen ist, daß sie vielmehr als Ausdruck wissenschaftlichen Gewissens respektiert werden muß. Selbst wenn der Mut zu einseitig mechanistischer Deutung der Lebensvorgänge zeitweilig vor allzugroßen und frappanten Rätseln des Lebens erlahmte, so läßt sich erwarten, daß mit jedem neuen größeren oder kleineren Erfolge er sogleich wieder neu sich regen würde[1]. Ausdrückliche Vertreter entschlossen mechanistischer Auffassung älterer oder jetziger Generation waren und sind bis heute oder kurz vor heute die: Dubois-Reymond, Nägeli, Häckel, Weismann, Bütschli, Roux, Berthold, Haacke, De Vries, die Verworn, Rhumbler, Dreyer u. s. w. und ihre Schüler. Und ihren Standpunkt wird man bei dem Versuche, die heutige Lage der Anschauungen anzugeben, notwendig als Ausgangspunkt nehmen müssen.

Die mechanistische Lebensauffassung hat heute folgende Charakteristika und Teilauffassungen, aus denen sie sich als Ganzes zusammensetzt. Sie enthalten zugleich die Linien, auf denen sich ihre Beweise bewegen, Linien, die auch schon in den mechanistischen Theorieen älterer Zeiten durchschimmern, aber jetzt deutlich ausgezogen sind und sich mit Argumenten gefüllt haben.

1) Der ganzen Anschauung zu Grunde liegt eine Ueberzeugung, die selber nicht biologischer, sondern allgemein naturwissenschaftlicher Natur ist, das Gesetz von der Erhaltung der Kraft, von Kant in der Kritik und in der Grundlegung der Metaphysik der Naturwissenschaft längst als allgemeines Vernunft-Axiom aufgestellt, von Robert Mayer und Helmholtz[2] in der naturwissenschaftlichen Welt durchgesetzt. So wenig wie irgend ein Quantum

---

1) Allerdings wird aus dem allem wohl noch kein Schluß auf die Richtigkeit der mechanistischen Theorie erlaubt, sondern nur ein Grund für die thatsächliche Unverwüstlichkeit derselben gegeben. Vielmehr muß gerade dieser Umstand, daß die Natur der Lebenserforschung von Haus aus den Instinkt auf mechanistisches Erklären richtet, das Gewicht des entgegengesetzten Umstandes verstärken, daß immer wieder aus den Reihen der biologischen Forscher selber Anklagen und Nachweise von der Unzulänglichkeit jenes Erklärens und halbe oder ganze Umwendungen zu vitalistischen Auffassungen erfolgen.

2) H. Helmholtz: Ueber die Erhaltung der Kraft, eine physik. Abhandl. Berlin 1847.

Materie aus oder zu Nichts werden kann, sowenig irgend ein Quantum Kraft. Es muß irgend woher kommen und irgendwo bleiben. Fortwährend veränderlich ist die Form der Energie, aber unveränderlich konstant ist die Summe der Energie im Weltall. Darum kann es, so scheint zu folgen, kein spezifisch vitales Geschehen geben. Auch die im Aufbau, Wachstum, Zerfall u. s. w. des Organismus vorhandenen und spielenden Kräfte, und die Summe der in ihm geschehenden Arbeitsleistung muß das genaue Resultat und Aequivalent sein der in seinen Stoffen aufgespeicherten Spannkräfte und Affinitäten und der aus der Umgebung hereinwirkenden Potenzen, und der Ablauf derselben muß in der Konfiguration seiner Teile, in seinen Beziehungen zur Umgebung u. drgl. seinen zureichenden Grund finden. Konkurrieren der „vitalistischen" Prinzipien, Direktionen ꝛc. würden ein — so sagt man — plötzliches Einsetzen und gelegentliches Wiederverschwinden von Energiewirkungen sein, die im vorhergehenden Geschehen nicht ihren zureichenden Grund hätten, also in jedem Betracht ein Mirakel und speziell eine Verletzung des Gesetzes von der beständigen Gleichheit der Summe der Kraft. Abgesehen von dem inneren Gesamt-„Instinkt" — s. v. v., da ein deutlicheres Wort fehlt — der, wie meistens bei Ueberzeugungen, der stille socius und die verborgene kräftigste Triebfeder der mechanistischen Ueberzeugung ist, ist dieses Gesetz von der Erhaltung der Energie wohl das eigentlich zentrale Argument, das in mehrere der folgenden sich verkleidet und in ihnen wiederkehrt.

2) Was vom Axiom der Erhaltung der Kraft aus a priori als notwendig erfordert, als unmöglich widerlegt wurde, muß die Untersuchung im einzelnen a posteriori bestätigen. Sie muß im einzelnen zeigen, daß der Unterschied zwischen organischem und anorganischem Geschehen nur scheinbar ist. Und gerade hier feiert die mechanistische Lebensbetrachtung ihre Triumphe.

Lange schien ein absoluter Unterschied gesetzt zu sein zwischen „anorganischer" und „organischer" Chemie, zwischen der Chemie und den chemischen Vorgängen und Produkten, wie sie sich in der freien Natur finden, und denjenigen im Innern der „lebenden" Körper. Wohl fanden sich in beiden dieselben Elemente vor, aber

sie schienen in den lebenden Körpern andern höheren Gesetzen zu gehorchen als in der leblosen Natur. Aus ihnen bauten die organischen Wesen durch nicht aufgeklärte Prozesse eigenartige chemische Individuen, hochorganisierte und zusammengesetzte Verbindungen auf, die der anorganischen Natur nirgends gelangen. Hier schien ein nicht zu bezweifelnder Beweis für die vis vitalis und ihre geheimnisvollen überchemischen Fähigkeiten gegeben. Der neueren und neuesten Chemie gelang es nun, den absoluten Unterschied zwischen beiden Chemien aufzuheben, indem sie in Retorte und Laboratorium herstellte mit „natürlichen" chemischen Mitteln, was bislang nur die „organische" Chemie fertig gebracht hatte. Seit Wöhlers Entdeckung des Harnstoffes als einer auch künstlich herzustellenden Verbindung sind immer mehr von Kohlenstoffverbindungen, den bisherigen Spezialitäten der vis vitalis, durch künstliche Synthese hergestellt worden. Das Höchste, die Herstellung der Eiweiße, steht zwar noch aus, aber vielleicht auch schon vor der Thür.

Und ferner: die intensive Beobachtung durchs Mikroskop und im Laboratorium vermehrt die Kenntnis von Vorgängen, die sich in einfache chemische Prozesse auflösen lassen, sowohl im Pflanzen- wie im Tierkörper, staunenerregend durch ihre Mannigfaltigkeit und Verwicklung, aber doch nach klaren chemischen Gesetzen sich vollziehend und außerhalb der lebenden Substanz im Experiment nachzuahmen. Die „Spaltung" der Moleküle der Nahrungsstoffe — das heißt ihre Vorbereitung zum Baumaterial — geschieht nicht magisch und von selber, sondern ist an bestimmte nachweisbar chemische Stoffe gebunden, die ihre Wirkung auch außerhalb des Organismus thun. Die Grundfunktion des Lebendigen, der „Stoffwechsel", d. h. der beständige Zerfall und Wiederaufbau der eigenen Substanzen, wird durch eine Reihe von Erscheinungen rein chemischer Natur, durch die katalytischen Erscheinungen (Wirkungen der „Fermente", „Enzyme"), wenigstens einer später möglichen Erklärung, wie es scheint, nahegerückt. Geistvolle Hypothesen werden schon jetzt konstruiert, wenn nicht um definitiv zu erklären, so doch um eine allgemeine Veranschaulichung zu geben und dem weiteren Gange der Forschung als Rahmen und Leit-

faden, als „Arbeitshypothese“ zu dienen. Die neueste ist hier die von Verworn, vorgetragen in seinem Buche: „Die Biogenhypothese“ [1]). Als zentraler Träger der vitalen Funktionen wird hier ein einheitlicher Lebensstoff angenommen, das „Biogen“, den Eiweißkörpern nahestehend, die Grundsubstanz des Protoplasma und des dem dienenden Zellkernes, der gegenüber die übrigen im lebenden Körper befindlichen Stoffe teils nur dienen als Rohmaterial und Reserve, teils nur sekundärer Natur oder Zerfallprodukte sind. Chemisch hoch kompliziert vermag es gegenüber den zuströmenden oder aufgespeichert liegenden „Nahrungs“-Stoffen so zu wirken, wie z. B. „die Salpetersäure bei Herstellung von englischer Schwefelsäure“, nämlich Spaltungs- und Neuverbindungsprozesse zu unterhalten, scheinbar durch bloße Präsenz, de facto aber durch fortwährenden eigenen Zerfall und Wiederaufbau. Zugleich vermag es sich, nach Analogie der Polymerisation der Moleküle, zu vermehren, zu „wachsen“.

Ebenso steht es mit den physikalischen Gesetzen. Sie sind die gleichen im lebenden Körper wie im nicht lebenden. Und viele der Lebensvorgänge lösen sich bereits auf in eine Komplikation einfach physikalischer. Der Blutumlauf unterliegt den gleichen hydrostatischen Regeln wie alle Flüssigkeit. Mechanische, statische, osmotische u. s. w. Vorgänge regieren den Organismus und setzen Lebenserscheinungen zusammen. Das Auge ist eine camera obscura, ein optischer Apparat, das Ohr ein akustischer, das Skelett ein kunstvolles System von Hebeln, die den gleichen Gesetzen gehorchen wie andere Hebel. E. du Bois-Reymond stellt in seinen Vorlesungen über die „Physik des organischen Stoffwechsels“ [2]) in langer Liste und Ausführung die physikalischen Faktoren zusammen, die in der Grunderscheinung des Lebens, im Stoffwechsel, wirken und auf das mannigfaltigste sich verflechten: die Fähigkeiten und Wirkungen der Lösungen, Hydrodiffusion, Wirkung der Kapillarität, der Tropfenspannung, „Quellungs“-Vorgänge, Transfusion mit Filtra-

---

1) Max Verworn: Die Biogenhypothese. Jena, 1903. Vgl. die Kritiken von Czapek, in Botanische Zeitung, 1903. Nr. 2, und von Loeb in Biologisches Centralblatt 1902.

2) Berlin 1900. Hrsgg. von R. du Bois-Reymond.

tion, Sekretion, die Fähigkeiten und Wirkungen der Gase, Aërodiffusion durch poröse Scheidewände, Assorption von Gasen durch feste Körper, durch Flüssigkeiten u. s. w.

Sehr eindrucksvoll sind die mannigfaltigen „mechanischen" Erklärungen der Vorgänge im Kleinsten, z. B. der unendlich feinen Struktur des Protoplasma. Es erfüllt die Zelle nicht als kompakte Masse, sondern breitet sich aus und baut sich auf in äußerst feinen Netzmaschen, deren Fäden und Wände es bildet, zahllose Vakuolen und Kämmerchen umschließend. Bütschli gelang es, von dieser „Struktur" auf „mechanischem" Wege eine überraschende Kopie herzustellen. Oeltropfen mit Pottasche gemischt bildeten in sich, zwischen Glasplatten gebracht, die fast gleiche schaumige Struktur, Netze und Kammern, Hohlräume umschließend [1]. Ebendahin gehört es, wenn Rhumbler einige der scheinbar höchst subtilen Vorgänge in den Anfängen der embryonalen Entwicklung (Einstülpung der Blastula zur Gastrula) „entwicklungsmechanisch" erklärt und, den Zellenkranz der Blastula durch elastische Stahlbänder nachahmend, am Modell mechanisch deduziert [2]. Ebendahin gehören Verworns Versuche, „die Bewegung der lebendigen Substanz" [3]) zu erklären. Die „Kinesis", das Vermögen, sich aus sich regen und bewegen zu können, ist seit Aristoteles als eigentliches Charakteristikum des Lebens erklärt worden. Von den kriechenden Bewegungen des Moners und von seiner rätselhaften Fähigkeit, die eigene Masse zu verschieben, auszudehnen und in „Pseudopodien" zu langen Fäden auszuspinnen und in sich wieder einzuziehen, bis zur kontraktilen Muskelfaser hinauf dehnt sich das gleiche Rätsel in mannigfaltiger Umbildung seiner Formen. Verworn greift es zunächst auf seiner untersten Stufe und versucht es zu lösen durch Hinweis auf die Oberflächenspannung, der jede tropfbarflüssige Masse unterliegt, und deren teilweise Aufhebung, die zu Ausbuch-

1) Bütschli: Untersuchungen über mikroskopische Schäume und das Protoplasma. Leipzig 1892. — Vgl. Berthold: Studien zur Protoplasmamechanik.

2) Rhumbler: „Zur Mechanik des Gastruktationsvorganges . . ." in Archiv f. Entwicklungsmechanik, Bd. 14.

3) Jena 1892.

tungen (Pseudopodien) und Ausstrahlungen ihrer selbst treibt. Die „mechanischen“ Ursachen für die teilweise Aufhebung der Oberflächenspannung werden dann aufgesucht, frappante Beispiele aus dem Unorganischen für pseudopodienartige Ausstrahlungen z. B. eines Oeltropfens zugezogen, und damit ein Ausgangspunkt auch für höhersteigende mechanische Deutung geschaffen u. s. w. u. s. w. Ein kurzes, sehr anziehendes und durch seine ausgezeichneten Abbildungen besonders uns Laien lehrreiches Probestück dieser mechanisierenden Methode ist die Schrift von H. Dreyer: Ziele und Wege biologischer Forschung (Jena 1892), zumal in ihrem ersten „speziellen Teil: Die Flüssigkeitsmechanik als eine Grundlage der organischen Form- und Gerüstbildung“. Die staunenerregenden entzückenden Bildungen der Radiolarien-Gerüste und „Skelette“ (die Häckel in seinen „Kunstformen der Natur“ dem Kunstgenusse eines weiteren Publikums zugänglich macht), sind hier der Gegenstand mechanistischer Erklärung, und zugleich in weitgehendem Maß sehr plausibele Beispiele für sie.

3) Eine wie es scheint nur der lebenden Substanz eigentümliche Fähigkeit ist sodann die „auf Reize“ antworten zu können, die Irritabilität, d. h. auf eine Wirkung von außen so reagieren zu können, daß die Reaktio nicht das Aequivalent der Aktio ist, sondern so, daß der betreffende Reiz vielmehr dem Organismus nur „Gelegenheitsursache“ (occasio statt causa), oder Antrieb wird, wie es scheint, spontan einen neuen Vorgang oder eine Reihe von Vorgängen eintreten zu lassen, die den Eindruck des Selbständigen und Freien machen. So, wenn mimosa pudica bei Berührung ihre Blattfiedern sinken läßt. So ferner in all den zahllosen Erscheinungen der Helio-, Geo-, Rheo-, Chemo- und andern Tropismen, wo die Sonne oder die Erde oder Strömungen oder chemische Reize dem Lebewesen, der Pflanze, der Alge, den Schwärmsporen Veranlassungen werden, die Einstellung ihrer Teile oder ihre Eigenbewegung danach zu orientieren, ihnen zu-, von ihnen sich abzuwenden, sich quer zu ihnen zu stellen oder sonst auf eine bestimmte Weise sich zu verhalten, die aus der direkten Wirkung des reizenden Faktors nicht würde zu folgern oder vorherzusehen gewesen sein. Dieses ganze unübersehliche und rätselreiche Gebiet versucht

die mechanistische Theorie zu erobern, indem sie den Anschein des Spontanen und Freien zu beseitigen sucht und in zugänglichen Fällen aufweist, daß solche Erscheinungen nicht möglich sind, ohne daß innerhalb der Organismen zuvor Spannkräfte aufgespeichert wurden, die durch den Reiz entbunden werden und daß die durch den Reiz ausgelöste Wirkung allerdings nicht äquivalent dem Reize, aber durchaus äquivalent den Bedingungen, gegeben in den eigenen chemo-physikalischen Prädispositionen und der Tektonik ihrer Teile, **plus** dem hinzukommenden Reize ist.

Unmittelbar an diese Fähigkeit der Irritabilität schließt sich als eine noch höhere Form von Freiheit und Spontaneität des Lebendigen das Vermögen, sich veränderten Existenzbedingungen bisweilen gar nicht, oft aber in erstaunlich weitem Maße anpassen zu können, sich gewissermaßen anders einrichten, sich helfen zu können, die Fähigkeit, den eigenen Organismus gegen Temperatur und andere Einflüsse, gegen Verletzung zu schützen, eingetretene Versehrungen durch natürliche Heilkraft wieder wett machen zu können, bis hin zur vollen „Regeneration“ verlorener Organe, ja bis zum Wiederaufbau des gesamten Organismus aus zerschnittenen Teilen. Die mechanistische Deutung muß hier ebenso vorgehen, wie bei der Erklärung der Reizvorgänge, indem sie ihre Erklärungen der gleich zu besprechenden Formgestaltung mit heranzieht. Und gerade weil dieses Gebiet gegen mechanistisches Erklären besonders spröde ist, begreift es sich, daß das Zutrauen zur Zulänglichkeit mechanistischen Erklärens ganz besonders wächst, wenn hier auch nur im einzelnen Erfolge errungen, diese oder jene einzelnen Vorgänge als thatsächlich aus mechanischen Prinzipien erklärbar nachgewiesen werden. Vorgängen der letzteren höheren und schwierigeren Art versucht man verschiedenfach Herr zu werden. Der Regenerationsvorgänge zum Beispiel durch Hinweis auf die ähnliche Tendenz der Krystalle, die auch, wenn sie verletzt wurden, das Bestreben und die Fähigkeit haben, ihre Form wieder zu ergänzen, und die doch ins Reich des Anorganischen gehören, und überhaupt auf das Bestreben aller Substanz, gewisse ihr konforme „Gleichgewichtszustände“, die ihre Form bedingen, zu behaupten und wenn sie versehrt wurden, wieder zu ähnlichen oder neuen Gleichgewichtszu-

ständen zurückzukehren. Oder aber dadurch, daß man zunächst die Vorgänge der zweiten, höheren Art auf Reizvorgänge im allgemeinen zurückführt, und dann überzeugt ist oder nachweist, daß für Reizvorgänge chemo-physikalische Analogieen oder Erklärungen zu Gebote stehen. So zum Beispiel, wenn man nachweist, daß ein Seeigelei nicht bloß durch befruchtendes Sperma, sondern schon durch eine einfache Chemikalie zur Entwicklung „gereizt" werden, oder daß Schwärmsporen, die das zu befruchtende Ei suchen, schon durch bloße Apfelsäure anzulocken sind, so ist das zunächst „Rückführung" einer höheren Lebenserscheinung auf die niedere eines einfachen „Reizvorganges", nämlich auf Chemotropismus im letzteren Falle, auf analoges im ersteren. Die weitere „Rückführung" würde dann die sein, zu zeigen, daß das Sichhinwenden zur Apfelsäure wiederum kein vitalistischer oder gar psychisch-bedingter (durch „Schmecken" „Empfinden", und dadurch ausgelöste Willens- oder Triebhandlung) Akt ist, sondern ein wenn auch vielleicht noch sehr mannigfaltig vermittelter, chemophysischer. Eine solche Rückführung zweiter Art würde es z. B. sein, wenn die wohl am allgemeinsten bekannte Reizwirkung des Lichtes auf Pflanzen, die sie treibt, ihre Blätter ihm zuzukehren („Heliotropismus"), einfach dadurch sich erklärte, daß die Schattenseite des Blattes schneller wächst und so das Blatt hebt und aufkehrt, oder dadurch, daß der Turgor der Schattenseite sich vermehrt, und wenn nun auch noch zu zeigen wäre, daß jenes oder dieses eine einfache physikalisch durchsichtige und notwendige Folge verminderten Zutritts von Licht wäre [1]. — Es ist klar und gewiß auch völlig berechtigt, daß die Versuche auf dieser Linie besonders zunächst an den einfachsten und niedrigsten Formen des Lebendigen unternommen werden. In der „Protisten"-Forschung, dem Studium der Lebenserscheinungen der mikroskopisch kleinen, einzelligen Lebewesen sind sie besonders angestellt worden. Und sie nehmen hier

1) Abbildungen zu den Reizwirkungen in den Handbüchern der Botanik. Vgl. z. B. Frank, Lehrbuch der Botanik, (1892) I 448 ff. Hier auch Abbildung der mimosa pudica vor und nach dem Reize, und mannigfaltige Versuche mechanistischer „Rückführung" der Reizerscheinungen, deren völliges Gelingen und Zulänglichkeit Frank selber allerdings nicht zugiebt.

den angegebenen Verlauf, daß man die „scheinbar" vitalistischen und psychischen Erscheinungen (Trieb, Wille, spontanes Bewegen, Auswahl, Prüfen) der Einzeller zurückführt auf Reflexvorgänge und „Irritabilität der Zelle", um dann diese mit allen Reizvorgängen in eine subtile Atom-Mechanik zurückzuleiten.

4) Durch Rückführung der genannten biologischen Erscheinungen und durch Verminderung des Abstandes zwischen organischer und unorganischer Chemie und durch Aufstellung des Satzes von der Erhaltung der Kraft hat man alles vorbereitet, um die vierte Linie zu ziehen und die unausweichliche Lehre aufzustellen von der generatio spontanea sive aequivoca, der „Urzeugung" des Lebendigen, d. h. von dem allmählichen und entwicklungsmäßigen Hervorgehen des Lebendigen aus dem Nochnichtlebendigen. Da die Erde, und auf ihr die Zustände, unter denen Leben allein möglich ist, einen zeitlichen Anfang gehabt haben, so auch das Leben auf der Erde. Und da die Annahme, die ersten Lebewesen könnten auf Meteorsteinen zur Erde gedrungen sein, die Frage nur zurückschob — denn nach giltiger Welttheorie sind in aller Welt die Zustände der Weltkörper, die Leben ermöglichen, erst aus solchen hervorgegangen, unter denen es unmöglich war — und obendrein einer bloßen Ausflucht allzuähnlich schien, so ergab sich die Lehre von der Urzeugung von selbst. Der Wechsel in der Stellung zu dieser Lehre von seiten der Naturwissenschaften hat ein wenig von Komik an sich. Volksaberglaube und naive Naturbetrachtung seit Jahrhunderten war es gewesen, zu meinen, daß Regenwürmer aus der feuchten Erdscholle „sich bildeten", und Ungezieser aus Hobelspänen „sich entwickelte", und überhaupt Lebendiges aus Unlebendigem. Es war dagegen Zeichen und Axiom wissenschaftlichen Denkens gewesen, die Naivität der generatio aequivoca abzulehnen und an dem Satze festzuhalten, omne vivum ex ovo oder mindestens omne vivum ex vivo. Und es war ein Triumph moderner Wissenschaft gewesen, als um die Mitte des vorigen Jahrhunderts Pasteur diese Lehre definitiv machte und als durch ihn, durch Virchow, durch die gesamte jüngere Biologie jener Satz auf Grund der neu entdeckten Zellenlehre noch obendrein umgestaltet wurde zu dem Satze omnis cellula ex cellula. Kurze Zeit

aber nach den Pasteur'schen Entdeckungen wurden die Gedanken des Darwinismus und der Entwicklungslehre allgemein herrschend. Und nun zeigte sich, daß man gewissermaßen mit der Bekämpfung der generatio aequivoca sich den Ast abgesägt hatte, auf den man sich setzen mußte, und man wurde nun, wie Häckel, begeisterter Konvertit der bisher bekämpften Lehre. — Theorieen und Spekulationen über den näheren Vorgang der Urzeugung zu machen, gilt teils nicht ganz für angemessen (vgl. Dubois-Reymond). Man begnügt sich im allgemeinen damit, daß, wenn die Auflösung der heutigen Lebenserscheinungen in die der einfacheren Sphären der Natur, und die Ausgleichung zwischen organischer und anorganischer Chemie gelinge, sich das Problem der erstmaligen Entstehung des Lebens von selber wesentlich erleichtere, und daß das Gesetz von der Konstanz und Identität der Kraft in aller Welt keine andere Erklärung zulasse. Teils geht man entschlossener zu Werke und schafft sich Veranschaulichungen der Sache. Die uns heute bekannte Elementarform des Lebendigen ist die Zelle. Aus Zellen und ihren Verbindungen, Leistungen, Ausscheidungen bauen sich alle Organismen, ob tierische oder pflanzliche, auf. Ist die Ableitung der Zelle geglückt, so scheint die Ableitung der gesamten Lebewelt vermittels des Descendenzgedankens verhältnismäßig einfach. Nun scheint schon die Zelle an sich dem Anorganischen näher zu stehen und nicht so absolut von seiner Sphäre geschieden wie ein hoch organisierter und nach Funktionen und Organen differenzierter Körper etwa eines Säugetieres. Fast könnte man, scheint es, schon die auch heute noch vorhandenen Lebewesen niedrigster Form, die fast wie bloße Klümpchen in sich homogener Masse erscheinenden, mehr fließenden als kriechenden Nacktzellen als Zwischenglieder zwischen den höheren Lebewesen und dem noch nicht Lebendigen auffassen. Aber die Theorie macht nicht mit der Zelle den Anfang, sondern läßt eine Reihe von Zwischengliedern (wenn man will, natürlich eben so lang und verwickelt wie die Reihe von der Zelle aufwärts bis zum Menschen) eintreten zwischen die Zelle und den noch ganz „unorganischen" Stoff, der zunächst nur der alltäglichen chemisch-physikalischen Erscheinungen und noch nicht jener höheren Komplikationen derselben fähig ist, die in sich stei-

gernder Verwicklung und Mannigfaltigkeit schließlich „Leben“ in seinen primitivsten Formen darstellen. Da Eiweiß die Hauptsubstanz des Protoplasma bildet, so sieht man speziell Eiweiß als besondern Lebensstoff an und das Leben als seine Funktionen und zweifelt nicht, daß, wenn die Weltbedingungen ein natürliches Zusammentreten von Kohlenstoff, Wasserstoff, Stickstoff, Sauerstoff nach gewissem Verhältnisse ermöglichten und so Eiweiß ergaben, der Uebergang zu dem Eiweiß, das aus den umgebenden Elementen sich selber erzeugt und neu aufbaut, zu dem assimilierenden, wachsenden, sich teilenden, schließlich auch zu primitivster innerer Struktur, zur kernlosen, zur kernhaftigen, zur fertigen Zelle sich ergeben konnte. In dieser Bahn geht z. B. Häckels Veranschaulichung von der Urzeugung. Auf die Cytoden, auf die Blutkörperchen, auf angeblich oder wirklich kernlose Zelle, auf Bakterien, auf einfache und einfachste Verhältnisse der Zellstruktur wird hingewiesen als auf Beweise für die Möglichkeit der Zwischenglieder nach unten. Häckel nennt diese Unterzellen Probien (so auch Nägeli) und Probionten, und eine Zeitlang glaubte er im Bathybius Haeckeli noch heute vorhandene homogene, lebende Masse ohne Zellscheidung, Kern und Struktur gefunden zu haben, den Urschleim, der sich angeblich in größter Meerestiefe noch finden sollte, bis sich derselbe als Illusion herausstellte. Verschieden sind die Meinungen darüber, ob solche Urzeugung nur im Beginn der Entwicklung stattgefunden habe, oder ob sie sich fortgesetzt und auch heute noch vollziehe. Im allgemeinen neigt man wohl zu jener, Nägeli vertritt diese Anschauung. Verschieden auch sind die Meinungen darüber, ob das Leben an vielen Punkten der Erde und mehrfach aus dem Unlebendigen hervorging, oder ob allem jetzt Lebendigen ein gemeinschaftlicher Urquell zukommt.

Auf einer fünften Linie sodann haben die Gedanken der Mechanisten sich zu bewegen, um das Rätsel der Entwicklung des lebendigen Einzelindividuums aus dem Ei oder Keime zu seiner fertigen Form zu lösen, das Rätsel der Formgestaltung. Sie dürfen nicht „das Ganze“ vor dem Teil dasein lassen, den Begriff des Dinges ihm als spiritus rector mitgeben, eine „metaphysische“ Direktion spielen lassen, sondern müssen auch hier rein

„mechanische" Prinzipien erweisen. Rein aus den in seinen Bestandteilen aufgespeicherten und ihm mitgegebenen Spannkräften muß der Energieenvorrat fließen, vermöge deren der Keim unorganisierte Materie von draußen ergreift, um sie sich angliedernd seine Substanz zu vermehren, um sie wieder verbrauchend seine Arbeitskraft zu erhalten und zu steigern, um die Kohlensäure zu spalten und den zu seinen Lebensfunktionen wichtigsten Stoff zu gewinnen, um unzählige chemische und physikalische Prozesse einzuleiten und in Gang zu bringen, durch die seine Gestalt sich aufbaut. Rein aus der chemo-physikalischen Natur des Keimes, aus den Qualitäten der in ihm beschlossenen Stoffe einerseits und der mitgegebenen Struktur und Konfiguration seiner Teile bis hinunter zu den mitgegebenen speziellen Schwingungsrythmen seiner Moleküle muß es folgen, daß seine Masse so und nicht anders wachsen kann wie sie thut, so und nicht anders sich verdoppelt, teilt und wiederteilt, und in endlosem Wechsel das Geteilte verschiebt, ordnet, baut, bis Larve oder Embryo und endlich bis das fertige Wesen sich herausformt. Ein enormer Scharfsinn ist aufgewandt worden, um hier, wo es vielleicht am schwersten fällt, alle „teleologischen" Prinzipien zu vermeiden und bei dem exklusiven orthodoxen Mechanismus zu bleiben. Darwins Pangene, Häckels Plastidule, Nägelis Micellen, Weismanns labyrinthische Iden, Biophoren, Determinanten im Keimplasma, Roux's ingeniöse Hypothese vom Kampf der Teile, eine Uebertragung des darwinistischen Prinzips auch in den Organismus selber (um auch hier Teleologie zu bekämpfen, nämlich zu erklären) gehören hierher [1]).

Mit dieser fünften Linie verbindet und verschlingt sich aber sofort eine sechste. An das Problem der Formgestaltung schließt sich sogleich auch das der „Vererbung". Ein Organismus, indem er sich aufbaut, baut sich auf nach dem elterlichen Typus. Die Eichel gestaltet im Wachsen das Bild der mütterlichen Eiche, wie-

1) Hauptfundort für diese Versuche ist das von Roux gegründete „Archiv für Entwicklungsmechanik". Im Namen ist schon das Programm enthalten.

derholt alle ihre morphologischen und anatomischen und physiologischen Eigenschaften bis ins feinste und einzelne. Und der tierische Organismus fügt noch die Wiederholung auch der gesamten psychischen Ausstattung, der Instinkte, Bewußtseins- und Willensfähigkeiten seiner Eltern hinzu. Die Probleme der fünften und sechsten Linie liegen ganz fest ineinander: das der sechsten ist das der fünften noch einmal in größerer Kompliziertheit. Ein Weg zur mechanistischen Lösung dieser Probleme schien die alte „Präformationstheorie“, von Leibniz angewendet, von Bonnet ausgebildet, zu sein. Es hieß, der werdende lebende Organismus sei im Ei in äußerst kleiner Gestalt schon eingeschlossen und so im elterlichen Organismus verkleinert aber fertig mit inbegriffen. Einer „Formgestaltung“ und „Vererbung“ bedürfte es dann natürlich garnicht, sondern nur eines stetigen Wachsens und Sich-Evolvierens. Ihr gegenüber stand die Lehre von der Epigenesis, vom erst nachträglichen Werden, die behaupten mußte, daß ohne eine Präformation aus dem noch nicht geformten sondern in sich gleichförmigen Materiale des Eies sich der Organismus gestalte. Man kam sich mit der ersten Theorie im Gegensatze zur zweiten als wissenschaftlich und exakt vor. Und ganz mit Recht. Denn die Epigenesislehre bedurfte ganz offenbar rätselhafter Formprinzipien und dazu noch ebenso rätselhafter Erinnerungs- und Kopiervermögen, die die ungeformte Masse der Ei-Substanz in Form und just in die elterliche Form trieben. Und den Vorwurf, daß nun ja wieder der elterliche Organismus im vorelterlichen und so fort bis zu den ersten Eltern im Paradiese hinauf, präformiert gewesen sein müsse, brauchte man nicht zu fürchten. Denn diese „Einschachtelungstheorie“ bedurfte dazu nur des Progresses ins enorm Kleine, und der steht dem Denken ja ohne weiteres zur Verfügung. Von heutigen Biologen wird die Hypothese als allzuhölzern belächelt. Sie scheitert thatsächlich an den Thatsachen der Embryologie, die von einer bloßen Evolution gegebener Form nichts wissen, sondern von Verdopplung, Vervierfachung, fortgehender Vermehrung der Anfangs-Zelle, von Bildung und Umbildung und kompliziertem Hin- und Herschieben der Gestaltung. Aber an Präformation in irgendwelchem Sinne, an einer eigentüm-

lichen materiellen Prädisposition des Keimes, die als solche das dirigierende Prinzip für die Formgestaltung und den zureichenden Grund für die Wiederholung grade der elterlichen Form giebt, hat mechanistische Betrachtung ein so offenbares Interesse, daß die Spekulationen von heute oft, so besonders bei Weismann, sich doch wieder in gleicher Linie bewegen. Diesen modernen Präformisten stellen sich moderne Epigenetiker entgegen, versuchend, eine Epigenesis mechanisch anschaulich zu machen. Mit diesem Gegensatze verbindet sich der Streit um Nichtvererbung oder Vererbung erworbener Eigenschaften. — Darwin hatte sich unsern Problemen gegenüber mit seiner ganz vagen Theorie von den „Pangenen" beholfen. Der lebendige Organismus bildet in seinen verschiedenen Organen, Bestandstücken, Zellen äußerst kleine Teilchen lebender Substanz, die auf irgend eine Weise die speziellen Eigentümlichkeiten des sie erzeugenden Teiles in sich tragen. Sie können im Organismus wandern, treten im Keimplasma zusammen, und bei Neuerzeugung des kindlichen Organismus schwärmen sie sozusagen und wieder auf irgend eine Weise aus und bestimmen auf irgend eine Weise die Formgestaltung. Diese Gemmulä-Theorie war zu handgreiflich ein Quidproquo gewesen, als daß man dabei hätte stehen bleiben können. Verschiedene Theorieen wurden ausgebildet und die Welt des unerreichbar Kleinen mit Spekulationen erfüllt. Die subtilste auf Seiten des konsequenten Darwinismus ist die Weismanns, eine ausgesprochene Präformationstheorie, die in jahrelangem Nachdenken immer mehr verfeinert und zugespitzt worden ist. Nicht der fertigen Gestalt nach — die nur durch Ausdehnung zu sich selber zu kommen braucht — aber in „Determinanten" sind die einzelnen Teile und Charakteristika in der Keimzelle angelegt, in festem System, das hernach zum dirigierenden Prinzip beim Aufbau des Körpersystemes, und mit bestimmter Eigentümlichkeit, die hernach zum bestimmenden Faktor der Eigentümlichkeiten der einzelnen Organe, Teile werden bis zu Schuppen, Haaren, Hautflecken, Muttermälern hinunter. Da die Keimzellen durch Wachsen sich vergrößern und dann durch Teilen und Wiederteilen sich unendlich vermehren können, bei allen Teilungsprozessen aber sich so teilen, daß in jeder Hälfte das ganze

bisherige System erhalten bleibt, so kommen unzählige einander entsprechende Keimzellen zustande, aus denen entsprechende Körper sich aufbauen müssen. (Vererbung.) Nicht eigentlich die neu erbauten Körper produzieren neu Keimzellen und übertragen in sie hinein etwa ihre Eigenschaften. Sondern Keimzelle erzeugt sich auch im kindlichen Organismus aus der alten Keimzelle. („Unsterblichkeit" der Keimzellen.) Darum giebt es keine Vererbung erworbener Eigenschaften und keine Typusänderungen durch äußere Ursachen, und alle auftretenden Veränderungen in den sich folgenden Generationen gehen hervor nur aus rein innerlichen Veränderungen in den Keimzellen: sei es durch Komplizierung ihres Systems bei Verschmelzung von männlicher und weiblicher Keimzelle, sei es durch verschiedenes Wachsen einzelner Determinanten. — Das ganze noch unendlich fortgehende Geflecht von Einzelthesen dieser Anschauung Weismanns hängt eng in sich zusammen und ist mit bewundernswertem Scharfsinn und Entschlossenheit in seinen Konsequenzen ausgedacht worden. Es wird Stück für Stück sowohl in Bezug auf die Grundlehre der Präformation wie auf alle Anschlußlehren bekämpft von den modernen mechanistischen Epigenetikern, wie sie am umfassendsten und zusammengefaßtesten in Haacke's „Gestaltung und Vererbung" sich repräsentieren. Das unendlich verwickelte System des Weismann'schen allerkleinsten Mikrokosmos in der Keimzelle, ja in jedem „Id" derselben, erscheint ihnen — wohl sehr mit Recht — als eine einfache Verdopplung des zu erklärenden, nur in unendlich kleiner Wiederholung. Die komplizierten Entwicklungsvorgänge des sich aufbauenden und des vererbenden Organismus sollen nach ihnen nicht aus Vorgängen des ebenso komplizierten und des wieder sich entwickelnden Keimplasma, sondern das Komplizierte soll aus Einfachem erklärt werden — sonst erkläre man eben nichts — und zwar aus den Funktionen eines in sich homogenen, einartigen Plasma. Häckel hatte in dieser Richtung schon früher seinen Versuch gemacht mit der „Perigenesis der Plastidule". Eigentümliche Schwingungszustände und -Rythmen in den Molekulen der Keimsubstanz, die ihnen aus dem elterlichen Organismus mitgegeben waren und die von ihr sich auf allen assimilierten Stoff

übertrugen, sollten das Prinzip sein, das die Formgestaltung in eigentümliche und der elterlichen Form entsprechende Bahnen nötigten. Das war eine physikalische Veranschaulichungsform gewesen. Von anderen Forschern waren chemische Grundprozesse zur Erklärung konstruiert worden. Haacke erklärt beide für unzulänglich und setzt morphologische Gestaltungsprinzipien an die Stelle. Aus der Struktur der übrigens in sich homogenen Lebenssubstanz erklären sich so Gestaltung wie Vererbung. Kleinste „Gemmen", in sich gleichförmige Grundteile der lebendigen Substanz, nicht zu vergleichen und zu verwechseln mit Darwins Gemmulä, sind zusammengeschlossen zu „Gemmarien", deren Konfiguration, Gefügefestigkeit, symmetrischer oder asymmetrischer Aufbau u. s. w. durch die verschiedene Aneinanderlagerung der Gemmen bestimmt ist und seinerseits nun darnach symmetrischen, asymmetrischen, fest oder lose gefügten u. s. w. Aufbau des Organismus bestimmt. Der erbaute Organismus bildet dann ein biologisches Gleichgewichtssystem, das beständigen Veränderungen und Einflüssen durch äußere Ursachen (St. Hilaire) und durch Gebrauch und Nichtgebrauch der Organe (Lamarck) ausgesetzt ist. Sie wirken hinein ins Gefüge der Gemmarien und da auch die Keimzellen aus den gleichen Gemmarien sich aufbauen wie der übrige Organismus, so versteht sich die Möglichkeit der Vererbung von neu erworbenen Eigenschaften von selbst. Aus gleicher Grundvorstellung wird die Bedeutung des korrelativen Wachsens und die Orthogenesis hergeleitet und die konsequent darwinistischen Vorstellungen vom selbständigen Variieren aller einzelnen Teile, von der ausschließlichen Herrschaft des Nutzens, von der Wirkung des Kampfes ums Dasein in Bezug auf Individualselektion, von der Allmacht der Naturzüchtung u. a. m. energisch abgelehnt. Roux's Theorie vom Kampfe der Teile und Verworns Biogenhypothesen, Dreyer's biologische Prinzipien werden als Ergänzungen zugezogen. — Beide Standpunkte, den der Präformation und den der Epigenese mit einander zu vermitteln, „aus beiden herauszuziehen, was an ihnen gut und brauchbar ist" versuchen Oskar Hertwig[1]),

1) „Präformation oder Epigenese?" Grundzüge einer Entwicklungs-

de Vries, Driesch[1]) und andere. Hertwig und Driesch sind allerdings nur mit Kautelen in diesem Zusammenhange zu nennen. — Die ganze Tendenz der mechanistischen Theorieenbildung auf den letzten Linien kann man nicht besser als mit Schwann's Worten wiedergeben: „Einem Organismus liegt keine nach einer bestimmten Idee wirkende Kraft zu Grunde, sondern er entsteht nach blinden Gesetzen der Notwendigkeit."

Soviel über die einzelnen Linien der mechanistischen Lehre von heute. Von ihrem Gesamt-Tenor geben eine Reihe vielzitierter allgemeinerer Ausführungen einen Begriff, von denen wir die sozusagen „klassischen" wenigstens nennen wollen. Lotze schrieb in Wagners Handwörterbuch der Physiologie, 1842, Bd. I, S. IX ff. den großen einleitenden Artikel zum ganzen Werke über Leben, Lebenskraft. Es war die Fehde-Ansage der neueren Anschauungen an die bisherigen vitalistischen, zugleich tief gegründet in den allgemeinen Prinzipien des Lotze'schen Systemes und durchsetzt mit philosophischer Untersuchung der Begriffe von Kraft, Ursache, Wirkung, Gesetz[2]). Speziell Lotze'sche Gedankengänge werden heute wieder durch O. Hertwig vertreten, besonders in seinem „Mechanismus und Biologie"[3]). Eleganter, leichtbeschwingter war die Polemik gegen die Lebenskraft und die Aufstellung der mechanistischen Theorie, die Dubois-Reymond in seiner Vorrede zu seinem großen Werke „Untersuchungen über die tierische Elektrizität" 1849 ergehen ließ. Sie wurde später abgedruckt in seinen „Reden", 2. Folge. Sie ging nicht annähernd so tief wie der Aufsatz Lotze's. Umso leichter wurden ihre Ausführungen und Schlagworte von der Lebenskraft als der angeblichen „Dienstmagd für alles", von dem Eisenatom, das sich unverändert gleich ist, ob im Meteoriten des Weltenraumes, oder im Rade des Eisenbahnwagens, oder im Blute des Denkers, von der analyti-

theorie der Organismen. Jena 1894. (Heft 1 von „Zeit- und Streitfragen der Biologie".)

1) In seiner früheren Periode. Er wird uns noch besonders zu beschäftigen haben.

2) Vgl. auch Lotzes interessanten Artikel „Instinkt" in demselben Werke.

3) Heft 2 seiner „Zeit- und Streitfragen der Biologie".

schen Mechanik, die bis zum Probleme der persönlichen Freiheit hinaufreiche, schnell zum Allgemeingut. Die exakteste Durchbildung und Einzelausführung der mechanistischen Theorie vom Leben geben Herbert Spencers „principles of biology“ (deutsch von Vetter 1875). Vgl. speziell darin Bd. I S. 523, eine kurze Probe und Zusammenfassung des ganzen Standpunktes gelegentlich der Frage nach der generatio aequivoca. Friedrich Albert Lange's Geschichte des Materialismus führt als glänzender Anwalt die Sache des Mechanismus in Bd. II S. 139 ff. (ed. Cohen, 1898), um sie dann durch seinen Kantischen Kriticismus zu überhöhen und aufzuheben. Und Verworn in seiner Physiologie (2. Auflage, 1902) giebt ein anschauliches Beispiel dafür, wie die mechanistische Theorie in ihrer konsequentesten Form angeblich in Kantisch-Fichteschem Idealismus, in Wahrheit in dessen Gegenteil, nämlich in Berkeley'schen Psychologismus sich sublimiert, eine Erscheinung, die in der neuesten Wendung der Dinge mehrfach sich andeutet.

* * *

Versucht man, zur mechanistischen Theorie vom Leben Stellung zu nehmen, so ist das erste dabei, sich bewußt zu werden, daß man dazu ein Recht habe. Das würde minder oder gar nicht der Fall sein, wenn diese Lebenslehre wirklich rein „biologischer“ Natur wäre, rein aus Fachkenntnissen und Daten, die nur der Biolog selber hat, aufgebaut wäre. Nun aber sind die Prinzipien, Voraussetzungen, Hilfslinien, Veranschaulichungen derselben auf jeder ihrer sechs Linien, der Stil und die Methode, nach der die Hypothese gebaut ist, eine Menge von Einzelvoraussetzungen, mit denen sie operiert und eigentlich alles, womit sie das biologische Einzelwerk zur wissenschaftlichen Hypothese aufbaut und verkittet, durchaus Stoff allgemeiner verstandesmäßiger Kombination und unterliegen als solche nicht speziell biologischer, sondern allgemeiner Kritik. Was ist z. B. an Weismanns gesamter kunstvoller Biophoren-Theorie spezifisch biologisch und nicht vielmehr durchaus Veranschaulichungsmaterial, von der Kombination anderswoher entlehnt? Eins zwar hat allerdings der Biolog in dieser Angelegenheit, auch abgesehen von seinen Fachkenntnissen, sicherlich vor-

aus: das ist der Fachinstinkt, sozusagen das Witterungsvermögen und intimere Empfinden für das Gewicht der Thatsachen seiner eigenen Disziplin, das jeder Fachmann in Bezug auf die Daten seines eigenen Faches vor dem Nichtfachmann voraus hat. Eben um dieser bei der Facharbeit sich bildenden Witterungsfähigkeit willen können z. B. bei Hypothesen im geschichtlichen Gebiete kleine Momente zu gewichtigen Argumenten werden, die dem Nichtfachmann trivial erscheinen. So kann unter Umständen das Gelingen einer mechanischen Erklärung auch an vereinzelten Vorgängen ihre Geltung für viele verwandte schon gewiß machen, auch wenn der exakte Beweis dafür noch fehlt. Doch kann dieser Umstand für die definitive Geltung der mechanistischen Ueberzeugung schon deswegen nicht durchschlagend sein, weil derselbe Fachinstinkt bei andern Forschern ja gerade auch wieder zum Bruche mit der Hypothese führt.

Hier aber fällt nun etwas überraschendes vor. Vielleicht nämlich hat man zwar von allgemeinen Erwägungen aus gegen den mechanistischen Standpunkt sich zu sträuben, aber gerade vom theologischen nicht? Vielleicht täuscht der Instinkt des ersten Standpunktes des frommen Bewußtseins, der zunächst — das wird wahrscheinlich jeder nach eigener Erfahrung einräumen — sich höchst lebendig gegen diese Mechanisierung des Lebens und Auflösung seines Geheimnisses sträubt? Der energische Bestreiter der „Lebenskraft" und Instaurator der mechanistischen Betrachtung der Lebensvorgänge, Lotze, war ja selber Theist und anerkannte zwischen mechanistischer Betrachtung und dem christlichen Gottesglauben so wenig einen Gegensatz, daß er jene vielmehr ohne weiteres in seine theistische philosophische Spekulation einbezog. Seine Anschauung ist die mancher Theologen geworden, und oft für die normale Grenzregulierung zwischen Theologie und Naturwissenschaft erklärt. Speziell in der Ritschl'schen Schule hat man von hier aus geglaubt, der naturwissenschaftlichen und mechanistischen Anschauung jede Einräumung machen zu können. Nach dieser Lotze'schen und in Lotze's Bahnen fortgebildeten Auffassung liegen die Dinge so. Das Interesse, das Religion am Naturprozesse hat, ist wesentlich das der Teleologie: giebt es Zweck, Plan, Ideen, die das Ganze sinnvoll machen und regieren? Das Interesse der

Naturwissenschaft aber ist rein das an der unverbrüchlichen Kausalität. Jedes Geschehen muß im Systeme der voraufgehenden Ursachen seinen nötigenden und seinen zureichenden Grund haben. Alles was ist und geschieht, ist völlig bestimmt durch seine Ursachen und neben seinen Ursachen giebt es nichts, z. B. nicht „causae finales“, die mitbestimmten. Mit Lotze nun wäre — und ist — zu behaupten, daß teleologische Betrachtung die kausale nicht ausschließt sondern fordert. Zweck, Idee sind nicht selber wirkendes, sondern Resultat. Auch wo z. B. gewollt zweckmäßiges Geschehen statthat, tritt an keinem Punkte des Verlaufes der „Zweck“ als mitwirkender Faktor zwischen das Gefüge der Ursachen, sondern dieses läuft ganz nach strenger eigener Gesetzlichkeit ab, und der Zweck ergiebt sich am Schlusse der Reihe als Resultat eines in sich geschlossenen kausalen Vorganges, vorausgesetzt, daß die Anfangsglieder der Reihe richtig konstituiert waren. Ebenso soll es sein mit den Lebensvorgängen. Sie sind das nach rein kausaler mechanischer Verknüpfung streng notwendige und zureichend erklärte Endergebnis einer langen Reihe, die von ersten nicht weiter zurückzuführenden, Anfangsgliedern und der ihnen mitgegebenen Konstitution ausging. Ob dieses Endergebnis nun bloß Ergebnis oder ob es „Zweck“ sei, ist eine Sache, die kausaler Betrachtung völlig unzugänglich ist. Angenommen, eine ewige Vernunft der Welt wollte Zwecke realisieren, ohne sie doch völlig unvermittelt als fertige zu setzen, sondern sie durch „Werden“ erstehen lassend, so müßte sie genau so verfahren, wie die kausale Betrachtung es uns zeigt, nämlich eine eigentümliche Konstitution der primitiven Data und Ausgangspunkte und dazu eine strenge unverbrüchliche Gesetzlichkeit des Wirkungs-Nexus setzen. Und Lotze betont nun, daß es obendrein Gottes würdiger sei, mit den einfachsten Mitteln das Größte und nach der strengen Gesetzlichkeit des Mechanismus die Realisierung seiner ewigen Ideen zu erreichen, als durch komplizierte Mittel und durch künstliche Nachhülfen und durch solche Irregularitäten, wie es die inkommensurablen Bethätigungen einer „Lebenskraft“ sein würden. („Gott braucht keine Untergötter“.) — Für Lotze sind nun allerdings die ursprünglichen Data und Ausgänge, die, wie er meint, unmittelbar gegebenen,

nicht weiter (als aus „Schöpfung") abzuleitenden Urformen der Lebewesen selber. Aber es leuchtet ein, daß man seine Betrachtung erweitern und die gesamte Ableitung des Lebendigen auch aus den Primitivzuständen des kosmischen Substrates (der Energie und der Materie, oder was immer) und seiner Gesetzlichkeit per Kombination zu den Elementen, den chemischen Verbindungen, dem lebenden Eiweiß, der ersten Zelle, den anschließenden Höherbildungen ganz wohl einbeziehen kann. Hat dieser Nexus stattgefunden, so ist er eben auch nichts anderes als Ueberführung der „Potenz" in den „Aktus" durch strenge Kausalität. Und erweist sich dieser Aktus als etwas, das durch inneren Wert Anspruch hat, als vernünftiger „Zweck" zu gelten, so wird das gesamte System der Vermittelungen mitsamt dem Ausgangspunkte erkannt als Mittel zum Zweck und die ursprüngliche Weisheit und die den Zweck setzende Vernunft wird nur gepriesen durch möglichste Einfachheit, vernünftig-gesetzliche Begreiflichkeit, unverbrüchliche, allen Zufall und damit alles Abirren ausschließende Notwendigkeit des Systemes.

Diese — erweiterte — Lotze'sche Ausgleichung mechanistisch-kausaler mit teleologischer Betrachtung ist eindrucksvoll und an ihrem Teile auch völlig überzeugend. Man wird auf sie, auch bei etwa verändertem Standpunkte, niemals verzichten. Und es ist zuzugeben, daß sie völlig ausreicht, wenn man bei unserer Frage nach der Möglichkeit der Religion bei geltender mechanistischer Theorie glaubt, am Erweis der Teleologie genug zu haben. Das ist auf Lotze'scher Grundlage in der That zu erweisen, daß teleologische Betrachtung den kausalen Nexus nicht ausschließt, sondern fordert. Nur kann man fragen, ob Religion wirklich an der „Teleologie" genug hat, ob sie auch nur das erste ist, worauf es ihr bezüglich des Naturgeschehens ankomme. Die Sache, um die es sich handelt, ist vielleicht am besten so zu verdeutlichen.

Mancher wird doch bei den Lotze'schen Gedanken ein gewisses Unbehagen nicht los werden und die Empfindung haben, als ob religiöse Betrachtung nur „zur Not" und in der Weise des Behelfes auf diesem Wege sich abfinde und daß Grundbedürfnisse des frommen Empfindens doch dabei sehr zu kurz kommen. Die

Welt, die so sich ergiebt, ist doch allzu rational und durchsichtig. Sie ist auszurechnen und mathematisch. Sie verträgt sich wohl mit den Forderungen nach Teleologie und darum nach höchster weltmächtiger und freier Intelligenz, aber sie giebt dem Unterstrome im religiösen Empfinden, demjenigen, wodurch der Glaube erst „fromm" im eigentümlichen Sinne ist, weder Halt noch Nahrung. Frömmigkeit und auch christliche Frömmigkeit ist sozusagen ein Schichtgebilde, eine Stufenpyramide, die erst auf der zweiten (sicherlich höheren) Stufe zu „Heilsglauben", Heilsgewißheit, und damit zu dem Verlangen nach Teleologie, Weltvernunft, Sicherstellung des Geistigen und des persönlichen Wesens und Wertes in uns sich zusammenzieht, aber in der Basis zunächst „Mystik" ist, das heißt Erfahren und Innesein des Mysteriösen, Geheimnisvollen, der Oberwelt, dessen, was inkommensurabel und unsagbar ist und im Schauer der Andacht erlebt wird. Und die Frömmigkeit der zweiten Stufe darf das Wesen der unteren nicht ausfegen wollen, sondern muß es wiederholen, es zugleich mit ihren neuen Charakteren formierend. Auch der „Heilsglaube" muß formierte Mystik sein. — Ob diese Behauptungen richtig sind, wäre Gegenstand einer Untersuchung für sich. Wer sie nicht anerkennt, wird mit dem Lotze'schen Standpunkte harmonieren und zufrieden sein. Wer sie anerkennt, dem wird einleuchten, daß von Haus aus zwischen Frömmigkeit und mathematisch-mechanistischer Betrachtung der Dinge eine intime Aversion gestiftet ist. Eine vorläufige Probe auf die Wahrheit dessen sei das instinktive Empfinden und Urteilen des ersten naiven Standpunktes des frommen Bewußtseins [1]). Innerlich sympathisch wird ihm eine Welt

1) Eine sonderbare Probe und Bestätigung wäre auch, um das flüchtig zu berühren, die immer sich wiederholende instinktive Antipathie tiefer, frommer Gemüter gegen die Aristotelische Weltbetrachtung und Stimmung und ihre Sympathie mit der „Plato's" (zumeist und zumal mit dem plotinisierten) von Augustin zu Luther, zu Schleiermacher. Echt aristotelisch ist jene sonnenklare, ausgeheiterte, in kommensurable Begriffe zu bringende Weltbetrachtung. Aber es möchte schwer sein, in ihr einen Platz zu finden für jenes eigentümliche, was doch in jedem echten Andachtsempfinden als Unterstes mitschwingt, und wodurch auch der Glaube immer zugleich noch etwas anderes ist als höchstes „Fürchten, Lieben und Vertrauen".

sein, die durchwirkt ist mit dem Irrationalen und Inkommensurablen, innerlich sympathisch jeder echte Erweis eines solchen in Natur- und Geisteswelt, darum innerlich sympathisch jeder Nachweis, daß die bloß mechanistische Betrachtung ihre Grenzen hat, nicht zureicht, sondern durch ihre Unzulänglichkeit selber den Nachweis führt, daß die Welt in ihrer Tiefe geheimnisvoll ist und bleibt. Von solchen Sym- und Antipathieen aus wird sich aber von selber ein Interesse ergeben an Erwägungen, die gegenüber der mechanistischen Betrachtung ganz abgesehen von aller Theologie aus allgemeiner Ueberlegung her sich einstellen.

Denn es liegt ja gar nicht so, als ob die mechanistische Theorie und ihre Prinzipien und Prämissen wirklich die aus ruhiger Betrachtung des Lebendigen sich ergebende, von vornherein und best passende Deutung wäre. Sie ist ein kunstvolles Schema, dem man mit erstaunlicher Energie das Wirkliche einzufügen sucht, um es zu ordnen und durchsichtig zu machen, das diesen Dienst auch weithin leistet, aber nicht ohne oft genug zur Zwangsjacke zu werden und seinen Charakter als eines Kunstproduktes zu offenbaren. Soweit dieses sich auf biologische Spezialia bezieht, werden wir vorziehen, uns vielleicht in einem Sonderaufsatze durch Fachleute orientieren zu lassen, die in Reaktion gegen die Einseitigkeiten der mechanistischen Doktrin den „Neovitalismus" von heute erweckt haben. Nur zu Allgemeinheiten und Voraussetzungen der Theorie wenden wir uns hier.

Schon die Hauptlegitimation der mechanistischen Erklärungsversuche, die man in der alten Maxime von der Sparsamkeit mit erklärenden Faktoren (entia, und auch principia, praeter necessitatem non esse multiplicanda) sucht, und Kants „regulatives Prinzip", daß die Wissenschaft immer so arbeiten müsse, als ob schließlich alles durch Mechanismus sich erkläre, ist anzufechten. Es kann nicht Aufgabe sein, die Dinge à tous prix aus möglichst wenigen, sondern immer nur, sie aus möglichst richtigen Faktoren zu erklären. Ist die Natur im Grunde nun einmal nicht einfach, so ist es nicht wissenschaftlich sondern unwissenschaftlich, sie theoretisch zu vereinfachen. Und der oben eingeklammerte Satz hat doch den selbstverständlichen Revers, daß Seiendes und Prinzipien ohne Not nicht nur nicht zu vermehren, sondern auch nicht zu ver-

mindern sind. Nach der grundsätzlichen Maxime des Mechanismus zu verfahren, kann nur gleichsam aus pädagogischen Gründen und für eine Weile heilsam sein: ernsthaft und für immer angewandt kann sie höchst schädlich werden, kann sie die ruhige ganz objektive Hingebung an die Dinge, die weiter nichts will als sie so sehen, wie sie sind, hemmen und indem sie vorschreibt, was nur in ihnen gefunden werden dürfe, die Feinfühligkeit verderben für das, was wirklich in ihnen ist.

Ferner drängt sich auch dem Draußenstehenden schon eine Beobachtung auf, die der Darinstehende vermutlich noch viel tiefer empfinden wird. Die Zuversicht der Mechanisten früherer Tage vom Glauben des Cartesius an, daß die Tiere und die Leiber der Menschen Maschinen, Automaten, Mechanismen seien, bis hinunter zu den mechanistischen Theorieen Lamettrie's und Holbach's, des l'homme machine und des système de la nature, war mindestens ebenso groß, wahrscheinlich größer, als die unsrer heutigen Mechanisten. Und doch wie naiv, fast möchte man sagen arrogant, erscheinen die groben und hölzernen Theorieen, aus denen man damals seinen Mechanismus aufbaute, wie falsch gedeutet die physiologischen und anderen Thatsachen, die man als Stützen verwandte, vom Standpunkte heutiger physiologischer Kenntnisse aus. Ein Vaucanson'scher oder Droz'scher Enten- oder Uhrenmensch-Automat, an dem die Mechanisten vergangener Tage sich erbauten, würde einem heutigen Physiologen sehr wenig den Mut stärken zu mechanistischer Betrachtung und vielmehr die Unvergleichlichkeit der lebendigen „Maschine" mit Maschinen in herkömmlichem Sinne in helleres Licht setzen. Denn so wie in dem Enten-Automaten gehen die Dinge im Organismus gerade nicht zu, und je exakter die äußere Anähnlichung an die entsprechenden Funktionen einer „richtigen" Ente gelang, desto weiter gerade entfernte sich das System der Mittel, durch die jene erreicht ward, vom Original. Es liegt nahe, zu vermuten, daß man in hundert Jahren über unsere Entwicklungs-, Cellular- und andere Lebensmechanik — vielleicht auch wieder vom Standpunkte neuer, nun endlich definitiver mechanistischer Erklärungen aus — ähnlich denken wird, wie wir heute über Vaucanson's Ente.

Damit verbindet sich sogleich oder ist schon damit identisch, daß, je mehr mechanistisches Erklären einerseits vorankommt, in demselben Maße zugleich auch die Schwierigkeiten für dasselbe immer neu aufwachsen und sich Gebiete ihm entziehen, die ihm schon ganz sicher verfallen schienen. Vorgänge, die die einfachsten und noch am ehesten mechanischer Natur schienen, bei Assimilation, Verdauung, Atmung, Vorgänge, für die man in den diosmotischen Funktionen poröser Häute im rein mechanischen Gebiete die deutlichsten Parallelen zu haben glaubte, zeigen sich bei unserer Betrachtung im lebendigen Körper als allerkomplizierteste und als solche, die „vorläufig" durchaus aus der mechanischen in die vitale Rubrik zurückzuversetzen sind. Im Grunde gehört die gesamte neuentdeckte Zellenlehre hierher, die an die Stelle des bisherigen einen Mechanismus im lebendigen Körper Millionen setzte, von denen jeder so viel Probleme aufgab, wie die naivere mechanistische Vorstellung an dem bisherigen einen fand. Jede Zelle für sich, wie sie heutigem Verständnis erscheint, ist je mindestens ein ebensolches kompliziertes Rätsel, wie das, als welches früher ein ganzer Organismus erschien.

Weiter aber, gerade mit der neueren Entwicklung der Biologie, verschärft sich ein sonderbares Problem, das schon Leibniz aufstellte, (obwohl es mit seiner Monaden-Grundlehre offenbar in Spannung steht), und das zugleich für den Mechanismus unüberwindlich erscheint. Auch Leibniz erklärte die Lebewesen für „Maschinen", aber zugleich für Maschinen eigener Art. Eine Maschine im gewöhnlichen Sinn, auch die komplizierteste, besteht zunächst wieder aus einer Zusammensetzung von „Maschinen", nämlich Räderwerken, Hebelsystemen u. s. w. einfacherer Art. Und diese Unter-Maschinen bestehen vielleicht noch einmal wieder, und so eine Weile fort, aus Maschinen einfacherer Art. Aber zuletzt langt man bei Bestandteilen an, die selber in sich einfach, homogen, nicht noch einmal wieder Maschinen sind. Anders bei den Organismen. Sie sollen nach Leibniz Maschinen sein, bei denen die Maschinenstruktur ins Unendliche und Immerkleinere fortgeht. Auch der weitest zu erreichende Teil derselben wird sich wieder als höchst künstlich struiertes System wieder höchst künst-

lich struierter Unterteile herausstellen, sobald nur Seh- und Unterscheidungskraft ausreicht, das heißt: Organisation geht unendlich ins immer Kleinere fort. Sein Beispiel vom Fischteiche ist bekannt. Leibniz hätte nun keine erwünschtere Bestätigung finden können, als die Resultate der modernen Forschung. Seine Lehre von der fortgehenden Organisation ins immer Kleinere wird eine Strecke weit bestätigt zunächst schon durch die Anatomie. Durch Zurückführung auf Zellen scheint dann ein fester Punkt erreicht. Aber nun zeigt sich, daß hier das Problem erst angeht: Zusammensetzung der Organisation durch zusammengesetzte Organisationen, Zelle, Protoplasma, nucleus, nucleolus, Zentrosomen, Chromatophoren, u. s. w., je schärfer das Mikroskop wird, und zwar Organisationen, die statt die Lebensfunktionen des Wachsens, der Formgestaltung, der Vermehrung durch Teilung u. s. w. zu erklären, sie nur alle beständig ins immer Kleinere hinein wiederholen, also wiederum immer kleinere Lebewesen sind, deren Beieinander eigentlich besser durch Analogieen von einem sozialen als von einem maschinellen Wesen her zu erläutern sein würden.

Speziell der mechanistischen Erklärung auf den oben gezogenen sechs Linien zu folgen, werden wir im einzelnen, wie gesagt, den Fachleuten der Gegenseite überlassen. Fragen und Bedenken gegen die mechanistische Theorie, die hier schon nur beim Darstellen sich aufdrängen und mit Mühe zu verdecken sind, werden sie mit mehr Kompetenz vorbringen und gründlicher nach der andern Seite erledigen. Nur zur Grundlage und dem angeblich durchschlagenden Argumente der ganzen Theorie ein kurzes Wort, dem „Gesetz von der Erhaltung der Kraft“. Die Berufung darauf ist jedenfalls so, wie sie eingelegt zu werden pflegt, sonderbar schief und müßte erst grade gelegt werden, ehe sie sich diskutieren ließe.

Der Helmholtz'sche Beweis stellt fest durch Rechnung, was infolge von unmittelbarem Einleuchten Kant bereits als ein Axiom a priori gelten lassen wollte: nämlich daß in einem gegebenen Systeme die Summe der Kraft sich weder mehren (Unmöglichkeit des perpetuum mobile) noch mindern (kein Verschwinden der Energie sondern nur Umsetzen in andere Form) könne. Fast könnte man meinen, daß dieses schon einfach nach dem Satze der

Identität und des Widerspruches klar sein müsse. Aber diesen Satz würde auch kein Vitalist leugnen. Die „Energie", die erfordert ist zu den Leistungen von Direktion, Ingangsetzen, Aendern, Neuregeln der chemo-physischen Prozesse im Organismus, zum Hervorbringen von „Gestaltung", „Vererbung", „Regeneration", zweckmäßigem Reagieren auf Reize u. s. w., kann natürlich nicht „von innen", als eine spontane Schwellung der vorhandenen Kraftsumme — in der That ein gespenstisches Werden aus nichts! — eintreten, sondern ist natürlich gedacht als „von außen", als hinzukommend. Die Berufung auf das Gesetz von der Erhaltung der Kraft trifft also gar nicht, sondern hinter dieser Berufung verbirgt sich vielmehr die ganz andersartige Behauptung, daß es in Bezug auf physikalisch-chemisches Geschehen kein „Außen", kein ihm Transcendierendes geben könne, eine Behauptung, die zu fundieren die Deduktionen Helmholtz' weder befähigt waren noch beabsichtigen. Um mit dieser ganz neuen Behauptung sich auseinanderzusetzen, müßte sie sich zunächst deutlich formieren und würde sodann in alle Tiefen erkenntnistheoretischer Ueberlegung hineinführen. Hier nur so viel. Will man es mit dieser Behauptung ernst nehmen, so sehe man zu, wohin man kommt: nämlich zu der Anschauung des naiven ersten Standpunktes, der ohne kritische Skrupel diese ihm gegebene Welt, so wie sie ihm vorkommt, ganz ernsthaft für die Wirklichkeit selber nimmt, der ganz ernsthaft von einer zeitlich hinter uns liegenden — also zu Ende gekommenen! — Unendlichkeit redet und der ebensowenig durch alle anderen großen Antinomieen unsrer Weltvorstellung sich in seinem „dogmatischen Schlummer" stören läßt. Und dieser Anschauung bleibt dann auch überlassen, sich abzufinden mit der Thatsache, daß in den Willenshandlungen, in der uns unmittelbar gegebenen Thatsache, durch den Willen Eingriff zu haben in das physikalisch-chemische System unserer körperlichen Spannkräfte, ja doch, auch wenn es auf dem speziell „vitalen" Gebiete beseitigt wurde, dieses „Außen" gegeben ist, aus welchem Einschüsse oder Beeinflussungen in das chemo-physikalische System erfolgen. Und man müßte erst abwarten, durch welche parallelistischen oder plötzlich idealistischen Systeme hier das „Außen" beseitigt würde. Ist aber eine transcendente

Grundlage oder Kehrseite oder Ursache der Dinge — sei es auch nur in der Form unserer materialistischen Vulgär-Metaphysik (Häckels „Welträtsel" der Substanz) — zugegeben, so ja auch ein „Außen", aus dem primär das kosmische System mit seiner konstanten Stoff- und Kraft-Summe sich erklärt, von dem aber nicht einzusehen ist, warum es durchaus in dieser einmaligen Leistung völlig sich müßte verausgabt haben.

Zur Dogmatik.

Von

Julius Kaftan.

B. Prinzipielle Fragen.

3. Dogmatik und Historismus.

Es ist nicht meine Absicht, hier das Verhältnis des christlichen Glaubens zur Geschichte und, was damit zusammenhängt, zur geschichtlichen Kritik zu besprechen. Auch die Veränderung, die das geschichtliche Verständnis von Schrift und Dogma für die Dogmatik mit sich bringt, soll hier nicht erörtert werden. Ich will in einer späteren Betrachtung auf diese Themata eingehen. Wovon hier die Rede sein soll, ist eine Denkweise, die auf Grund der historischen Forschung der Dogmatik überhaupt an den Kragen will. Eine Uebertreibung also dessen, was die wahre Stellung und Bedeutung der Geschichtswissenschaft in der Theologie ist! Danach ist auch die Ueberschrift gewählt worden: es gilt, diesen Historismus, diese zum Irrtum werdende Uebertreibung richtiger Gedanken in die Schranken zu weisen.

Nötig sollte es freilich nicht sein. Was wir in der evangelischen Kirche täglich erleben, beweist, ein wie schreiendes Bedürfnis das neue Dogma und die neue Dogmatik ist. Gerade das Aufkommen der geschichtlichen Betrachtung hat dies Bedürfnis zu einem so dringenden gemacht. Die Gemeinde empfindet diese Forschung als einen Störenfried und wird nicht aufhören, das zu thun, bis in entsprechend veränderten dogmatischen Formen des

Glaubens ein Ausgleich gefunden sein wird. Nur so kann das bessere Verständnis der Schrift, dessen wir uns heute erfreuen, der Gemeinde zu gute kommen. Nur so kann andererseits die geschichtliche Forschung kirchlich legitimiert werden und aufhören, ketzerisch zu sein. Es läge daher wahrlich im allseitigen Interesse, die dogmatische Aufgabe in ihrer großen Bedeutung — sie betrifft geradezu das Lebensinteresse von Theologie und Kirche — zu erkennen und die Arbeit an ihr in jeder Weise zu fördern.

Auch abgesehen hiervon liegt gar keine Veranlassung vor, die geschichtliche Forschung für die reine Wissenschaft, die Dogmatik für eine Sammlung von Sentiments und Apercus zu halten. Ich will mir zwar nicht das katholische Wort von der Geschichte als der fable convenue aneignen. Es scheitert daran, daß die geschichtliche Forschung oft genug stringente negative Resultate liefert, womit die faule apologetische Ausnützung der Unsicherheit des Auszumachenden, ob katholisch oder protestantisch, in der Hauptsache schon hinfällt. Es wäre ebenso eine Uebertreibung, verkennen zu wollen, daß es jeweilen möglich ist, feste Pflöcke einzuschlagen und große Entwicklungen im Ganzen zu überblicken. Aber das bleibt doch bestehen, daß es mit der Sicherheit der Resultate im Einzelnen gewaltig hapert, und die geschichtliche Forschung oft für ausgemacht erklärt, was sich im weiteren Verlauf dann doch als Täuschung herausstellt. Wer an diesen Dingen gerade auch in der Theologie nun etwas länger beteiligt ist, der weiß, wie sehr selbst bei wichtigen Fragen die Wagschale von 10 zu 10 Jahren schwankt. Was zu einer Zeit als allein wissenschaftlich und geschichtlich gilt, darf sich nach verhältnismäßig kurzer Frist in der Gemeinde der Wissenden nicht mehr hören lassen.

Immerhin — es giebt von der Dogmatik auch nicht viel zu rühmen. Ich habe im vorigen Abschnitt die Gründe der allgemeinen Verachtung besprochen, die sie als Wissenschaft genießt. Daraus wird es vor allem zu erklären sein, daß die Historiker geneigt sind, ihr vollends den Garaus zu machen. Jedenfalls steht es thatsächlich so und ist damit die Nötigung gegeben, gegen diesen Historismus Front zu machen. Nicht bloß im Interesse der Dogmatik, sondern vor allem auch in dem der geschichtlichen

Forschung selbst, deren wir so dringend bedürfen, und die durch nichts mehr als durch solche Uebertreibungen in Mißkredit geraten kann.

Es sind aber mehrere, heute weit verbreitete Gedankenreihen, die in Betracht kommen. Unter sich verschieden treffen sie in dem Punkt zusammen, daß sie mit geschichtlicher Forschung erledigen wollen, was in früheren, weniger aufgeklärten Zeiten die Dogmatik besorgt hat. Es wird sachgemäß sein, sie auseinanderzuhalten und nach einander zu besprechen.

Billig reden wir aber zuerst von der Auffassung, die mit dem Dogma und der Dogmatik am liebsten überhaupt aufräumen möchte und dies im Interesse der Religion selbst für geboten erklärt. Ihr Stichwort lautet: Reduktion! Jede Reform des religiösen Lebens ist Reduktion überhaupt und vor allem auch des Dogmas. Und so ist nun die Zeit gekommen, die endgültige Reform durch die vollendete Reduktion, bei der das Dogma ganz verschwindet, ins Auge zu fassen und anzustreben.

An zweiter Stelle soll von denen die Rede sein, die nur in der historischen Theologie noch Wissenschaft erblicken und allem, was systematische Theologie heißt, zaghaft gegenüberstehen. Jedenfalls, meinen sie, müsse jeder Systematiker damit anfangen, an der Historie zu arbeiten, um sich etwas Wissenschaft anzugewöhnen und dadurch vor dem Forum der wissenschaftlichen Leute überhaupt präsentabel zu werden.

Endlich wird an dritter Stelle von der Religionsgeschichte zu reden sein, die von Manchen für die Erbin der Dogmatik gehalten wird oder doch für ein Mittel, das Christentum und weiter die Dogmatik zu verbessern. Denn auch in die heute so weit verbreitete (und berechtigte) Betonung der Religionsgeschichte mischt sich der Historismus ein, der, wie es mit solchen Zeitkrankheiten geht, auf den verschiedensten Gebieten in die Erscheinung tritt.

Gelegentlich ist es so angesehen worden, wie wenn das Eintreten für die Dogmatik gegen dies abfällige Urteil der Historiker im zünftigen Interesse geschehe: es sei „der Systematiker", der gegen die Versuche der „Historiker" reagiere, ihr Uebergewicht auch auf seinem Gebiet geltend zu machen, und der allerlei Fragen

als nur seinem Urteil unterstehend für sich in Anspruch nehme. Dem gegenüber will ich nur gleich sagen, daß ich kein „Systematiker" in dem da gemeinten Sinn sein möchte. Ich habe für Kompetenz- und Zunftstreitigkeiten dieser Art nicht das mindeste Interesse. Für mich nehme ich in Anspruch, auch etwas von der Historie, von ihrer Arbeit und ihren strengen Forderungen zu verstehen, davon nicht als von etwas Fremdem zu reden. Ebenso traue ich es den „Historikern" zu, daß sie, wenn sie wollen, in der systematischen Theologie mitreden können. Was ich einzuwenden habe, ist nicht, daß sie es thun, sondern daß sie bisweilen nicht für der Mühe wert halten, sich über die Eigenart dieses Erkenntnisgebietes zu unterrichten, und deshalb bei ihrer Mitarbeit unvermeidlich am Ziel vorbeischießen. Es handelt sich nicht um einen kindischen Streit zwischen „Systematikern" und „Historikern", sondern um das uns allen gemeinsame Interesse, daß die Arbeit der wissenschaftlichen Theologie in allen Beziehungen sachgemäß geschehe und zur Förderung der Religion, des Christentums gerate.

Demgemäß will ich auch im Folgenden nicht etwa schelten und abweisen, was mir nicht paßt, sondern vor allem den berechtigten Kern der Anschauungen herauszustellen suchen, die ich freilich, so wie sie lauten, als Irrtümer bekämpfen muß.

1.

Das Schlagwort von der Reduktion, daß nämlich jede echte Reform des religiösen Lebens sich als Reduktion erweise und darstelle, hat meines Wissens H a r n a c k geprägt. So hat er es in seiner Dogmengeschichte auch auf die Reformation L u t h e r s angewandt. Indem er nämlich den dreifachen Ausgang des Dogmas schildert, findet er das genuine Ende der vorangegangenen Entwicklung in L u t h e r s Werk: die Rückkehr vom Dogma (und von mancherlei Anderem) zum Evangelium, zu dem, was er (H a r n a c k) als das Evangelium im Evangelium preist. Damit ist dann das Dogma als solches abgethan, die ganze folgende Entwicklung (versteht sich, im Wirkungsgebiet L u t h e r s, auf dem Boden des Protestantismus) ist nichts als die fortschreitende Be-

mühung um das Verständnis dieses Evangeliums. Und wie Harnack das aufgefaßt wissen will, was ihm als der Kern des Evangeliums am Herzen liegt, hat er neuerdings in seinen Vorlesungen über das Wesen des Christentums ausführlicher dargelegt, nichts Anderes übrigens, als was er auch in der Dogmengeschichte gemeint hat — wie das nachträglich wenigstens bei deren Lektüre deutlich erhellt.

Andere haben das Schlagwort von ihm übernommen. Einer der neuen Propheten, die der evangelischen Kirche jüngst erstanden sind, Wernle in Basel, handhabt es in seinem Buch über die Anfänge unserer Religion als einen feststehenden Maßstab. Ja, für ihn sind Dogma und Verfassung das eigentliche Verderbnis der von Jesus Christus stammenden Religion: bei Paulus finden sich schon die Ansätze dazu. Und um noch einen anderen und andersartigen Zeugen zu nennen, ich spüre auch den Worten Foersters in der Besprechung meiner Dogmatik (Christl. Welt 1898) ein leises Grauen vor der Zumutung ab, eine ganze weitschichtige Dogmatik als Ausdruck der christlichen Religion aufnehmen zu sollen. Wohl wird daher gesagt werden dürfen, daß es eine namentlich unter jüngeren Theologen weit verbreitete Stimmung ist, um die es sich handelt. Die Wirkung Harnacks auf das jüngere Theologengeschlecht spielt dabei mit. Andere, wie Carlyle und Lagarde, stehen dahinter. Mir liegt am nächsten, diese Auffassung in der Form, in der sie Harnack vertreten hat, zum Gegenstand der Erörterung und Kritik zu machen.

Zunächst betone ich aber, daß diese Auffassung das, was wir bisher Dogmatik genannt haben, in der That als veraltet und überflüssig geworden bei Seite schiebt. Denn wenn das Dogma seine Bedeutung verloren hat, ist es auch mit der Dogmatik vorbei. An ihre Stelle tritt der nie ruhende, in jeder Zeit und für jede Zeit zu erneuernde Versuch, das Evangelium immer besser zu verstehen. Hierzu ist aber der Historiker in erster Linie berufen. Oder besser: die damit gestellte Aufgabe ist eine wesentlich historische. Denn was das richtige Verständnis des Evangeliums und folglich das bleibende Wesen der christlichen Religion ist, kann nur auf Grund der Geschichte und der Lebenserfahrung,

die aus erlebter Geschichte hervorgeht, ausgemacht werden.

Natürlich, deshalb braucht man die Dogmatik nicht aus der Reihe der theologischen Disziplinen zu streichen. Nichts hindert, die eben umschriebene Aufgabe auch innerhalb der Dogmatik zu bearbeiten. Rein geschichtlich ist sie ja jedenfalls nicht. In der an der Geschichte erworbenen Lebenserfahrung spricht noch eine andere Instanz mit. Der Dogmatiker wird sich eben nur darauf einrichten müssen, mehr als bisher auf eine geschichtliche Betrachtung einzugehn. Man könnte wohl im Sinn dieser Auffassung geradezu sagen, es werde der Sache nur förderlich sein, wenn sowohl die Historiker als die Dogmatiker sich darum bemühten, jene von selbst mehr durch den geschichtlichen Stoff, diese mehr durch die allgemeinen Faktoren bestimmt. Außerdem bliebe der Dogmatik die Aufgabe, die christliche Weltanschauung zu verteidigen und ihr den ihr gebührenden Platz im geistigen Leben der Zeit zu sichern. Gewiß also hätte sie nach wie vor reichlich zu thun. Aber Dogmatik im alten Sinn gäbe es nicht mehr. Mit ihrem Objekt wäre sie selbst verschwunden. Eben — die Reform des religiösen Lebens, die wir Luther verdanken, hat uns vom Dogma befreit, ist Reduktion in dem Sinn gewesen, daß das Dogma in der Kirche seinen Platz verloren hat.

Was ist nun hiervon zu halten und wie ist darüber zu urteilen?

Allem vorab sei hervorgehoben, daß es gewiß zutrifft, die Reformation unter den Gesichtspunkt der Reduktion zu stellen. Nicht minder wird gesagt werden dürfen, daß es von jeder Form des religiösen Lebens gelte. Ja, und nicht blos des religiösen Lebens! Jede echte Reform beruht darauf, daß sie zu den ursprünglichen Quellen des Lebens zurückkehrt oder solche neu erschließt. Wo aber ein solcher Quell hervorbricht und mächtig zu strömen beginnt, da schwemmt er alten Schutt hinweg. Wo die echten Formen des Lebens sich erheben, müssen die sekundären Gebilde kraftloser Zeiten, die nur Ueberliefertes zu hüten und weiter zu bilden verstanden, weichen. Das versteht sich von selbst. Davon braucht nicht weiter geredet zu werden. Was sich fragt, ist einzig dies, ob in diese Reduktion eingeschlossen ist, daß das Dog-

ma dem geschichtlichen Verständnis des Evangeliums, die Dogmatik der Historie weichen muß. In doppelter Beziehung scheint mir in der Aufstellung dieser These Wahrheit und Irrtum vermischt zu sein. Ich will eins nach dem andern kurz besprechen. —

Als einen Ausgang des Dogmas will Harnack die Reformation Luthers angesehen wissen. Was an die Stelle tritt, soll das geschichtliche Verständnis des Evangeliums sein. Wenn ich recht urteile, ist es in der That an dem, daß das alte Dogma (diese Form der christlichen Wahrheit) in der Kirche der Reformation keinen Boden mehr hat. Aber was an die Stelle tritt, ist etwas ganz Anderes, als was Harnack nennt. Nicht so, als wenn es sich nur um Namen handelte, sondern so, daß in dieser Bezeichnungsweise sich ein sachlicher Irrtum ausspricht.

Fragen wir den, der auch in der evangelischen Kirche für das Dogma eintritt, worin es denn bestehe, und warum er es denn so hoch halte, so wird er antworten, das Dogma sei das in der Kirche erworbene, unter der Leitung des göttlichen Geistes zustandegekommene und darum authentische Verständnis des Evangeliums. Und wer wird im Ernst bestreiten wollen oder können, daß es sich im Dogma um ein Verständnis des Evangeliums handelt? Nur weil es dafür gilt und von allen, die es schätzen, dafür gehalten wird, nimmt es den dominierenden Platz in der Kirche ein, den es ausfüllt. Nur in diesem Sinn ist es aufgekommen und hat es sich durchsetzen können. Wir werden also nicht das Dogma und das Verständnis des Evangeliums einander entgegensetzen dürfen. Es wird heißen müssen: ein anderes Verständnis des Evangeliums! Und wenn wir nun dies andere Verständnis näher bestimmen wollen, entspricht es dann der Sache, zu sagen: das geschichtliche Verständnis?

Ein bestimmtes geschichtliches, nämlich in der Geschichte gewordenes, nicht künstlich erdachtes Verständnis des Evangeliums ist das Dogma auch. Stellen wir das geschichtliche Verständnis des Evangeliums dem Dogma entgegen, so kann es nur bedeuten: das geschichtlich authentische, das seinem ursprünglichen Sinn entsprechende Verständnis. Allein, so gewiß es ist, daß wir das Evangelium in unserer Kirche geschichtlich richtiger haben verstehen

lernen, und daß dies bessere Verständnis ein maßgebender Faktor der Reformation gewesen ist, so wenig werden wir sagen dürfen, es sei das geschichtlich authentische Verständnis des Evangeliums. Denn dieses stellt sich im Urchristentum dar. Das Urchristentum aber — ich brauche es nicht erst zu zeigen — ist unwiederholbar, auch das Christentum in der evangelischen Kirche ist keine Erneuerung desselben. Wir müssen daher, wenn wir den Gegensatz der Reformation gegen das Dogma bezeichnen wollen, andere Worte wählen. Es muß heißen, die Reformation sei hervorgegangen aus oder habe geführt zu einer andern Aneignung des Evangeliums als der im Dogma vorliegenden, und diese Aneignung desselben werde charakterisiert durch den evangelischen Begriff vom Glauben.

Gerade dies ist der springende Punkt. Was wir in der evangelischen Kirche nach dem Neuen Testament unter dem Glauben haben verstehen lernen, hat die Kirche nicht gekannt, die das Dogma schuf. Der griechische Geist hat das Evangelium geistig angeeignet, indem er daraus eine Philosophie machte — seinem Genius folgend, der ihn das Höchste im Erkennen sehen ließ. Freilich, als Philosophie voll von Widersprüchen, weil das harte Gestein des geschichtlichen Evangeliums nicht in den allgemeinen Gedanken des Philosophen aufgeht. Aber der erkenntnismäßigen Form nach eben doch eine Philosophie. Und diese Philosophie ist das Dogma. Auch die neue Schicht, die sich in der abendländischen Geisteswelt über dem griechischen Dogma der alten Kirche lagerte, ändert daran nichts. Die geistige Aneignung des Evangeliums ist auch hier, auf die Erkenntnisform gesehen, dieselbe geblieben. Erst die Reformation trat, indem sie den Glauben auf den Schild hob, in einen (relativen, eben die Form betreffenden) Gegensatz zu allem, was die Kirche bis dahin als Dogma gehabt und gekannt hatte. Denn der Glaube ist nicht ein Analogon zur griechischen oder irgendwelcher andern Philosophie, sondern ein Erkennen seiner Art. Er ist ein Erkennen, das in und mit der persönlichen Stellungnahme zu seinem Objekt zustandekommt, eine andere Art der geistigen Aneignung also als die im Dogma der Kirche vorliegende.

Gewiß kann man demnach mit Harnack von einem Ausgang oder Ende des (alten) Dogmas in und mit der Reformation reden. Aber nicht ist, was den Gegensatz zum Dogma bildet, das Verständnis oder ein geschichtliches Verständnis des Evangeliums, sondern die Aneignung desselben durch den Glauben. Der Intellektualismus des alten Dogmas ist es, wogegen sich der Widerspruch richtet. Es ist, wenn man einen entsprechenden allgemeinen Namen will, der Voluntarismus des evangelischen Glaubensbegriffs, der an die Stelle tritt. Präcis dies ist es auch, was in der von Harnack so stark betonten Art der Lutherschen Gotteserkenntnis seinen Ausdruck findet, wie das keines näheren Nachweises bedarf.

Entspricht es nun der Sache, diese Seite der Reformation als Reduktion zu bezeichnen, die hier wie sonst die Kraft der religiösen Reform gewesen sei? Insofern gewiß, als eben die Reformation das ganze (subjektive) Christentum im Glauben zusammenfassen lehrt. Die intellektualistische Art des alten Dogmas bringt mit sich, daß neben den Glauben allerlei Anderes tritt, die Werke, der Kultus u. s. w. Das alles thut die Reformation ab: der Glaube (in ihrem Sinn) ist das Ganze, die Triebkraft des sittlichen Lebens und das, worum sich der Kultus bewegt. Aber mit dieser Reduktion hat es dann keine andere Bewandtnis, als wie oben (S. 219) gleich anfangs hervorgehoben wurde. Hier fragt sich, ob damit eine Reduktion des Erkenntnisstoffs auf das, was Harnack das Evangelium im Evangelium nennt, indiziert ist. Und diese Frage sei, meine ich, schlechterdings zu verneinen. Das ist auch nicht die Meinung Luthers gewesen. Ich will mich dafür nicht auf das Schlagwort vom „ganzen Luther" berufen. Ich fürchte, wenn man mit dem „ganzen Luther" Ernst macht, kommt ein Scholastiker heraus und ist es mit dem Reformator vorbei. Aber das darf getrost behauptet werden, daß es mit dieser Reduktion auf eine Verkürzung des Evangeliums hinauslaufen würde, die nicht im Sinn des Reformators wäre.

Nicht eine Reduktion, sondern ein neuer Entwurf der christlichen Wahrheit aus dem evangelischen Gedanken des Glaubens ist es, worauf uns die Reformation hinweist. Es gilt, die ge-

samte christliche Erkenntnis so zu gestalten, wie sie aus dem evangelischen Glauben herauswächst. Und die so gestaltete Erkenntnis wird in der evangelischen Kirche so gut Dogma sein und Dogma zu sein beanspruchen müssen wie das alte Dogma in der vorreformatorischen Kirche.

Damit komme ich auf den Punkt, wo der eigentliche Gegensatz gegen Harnacks These beginnt. Denn was bisher dargelegt wurde, wird er, denke ich, im Großen und Ganzen auch gelten lassen, ja wahrscheinlich erwiedern, dasselbe habe er oft genug mit etwas andern Worten auch gesagt. Aber Dogma? Nein, Dogma sollen diese Erkenntnisse, die der Glaube hat, nicht sein und niemals werden können. Mir dagegen scheint dies wesentlich zu sein, daß wir auch in der evangelischen Kirche das Dogma nicht entbehren können. Ohne Dogma keine Kirche und dann auf die Dauer auch kein Christentum mehr! Oder richtiger: es fragt sich gar nicht, ob oder ob nicht. Wir werden auch in der evangelischen Kirche stets ein Dogma haben, entweder unser Dogma, das aus dem Glaubensbegriff der Reformation herauswächst, oder denn das alte Dogma. Das erfahren wir ja täglich wieder. Sollte das alles nur Zufall sein oder böser Wille? Sollte hier nicht in der Sache selbst eine Nötigung liegen? Meines Bedünkens ist daran nicht zu zweifeln. Eben deshalb ist es im Interesse des Fortschritts, den wir der Reformation verdanken, unerläßlich, daß die Glaubenserkenntnis zum Dogma ausgestaltet werde. Es ist das eine notwendige Etappe in der Entwicklung, welche in der Reformation Luthers ihren Ursprung hat. Geschichtliche Betrachtung allein kann uns dazu freilich nicht verhelfen. Wir brauchen die Dogmatik nötiger als je, nämlich die Dogmatik, die sich um das Dogma als die reine Lehre nach Gottes Wort bemüht. Der Historismus, der das verneint und bekämpft, ist eine gefährliche Verirrung.

Ja, wird man sagen, das sei ganz gut, es frage sich aber doch, ehe wir eine Notwendigkeit dekretieren, ob das für notwendig Erklärte auch möglich sei. Und da hapere es eben. Das evangelische Christentum kenne nur einige einfache Glaubenssätze. Eben die, die sich um das bewegen, was Harnack das Evan-

gelium im Evangelium nennt. Von einem ausführlichen, weitschichtigen Dogma und entsprechender Dogmatik, die man allen Christen vorschreibe, könne auf evangelischem Boden keine Rede sein.

Auch hierin liegt etwas Wahres. Nur ist, meine ich, auch hier die Folgerung falsch. Ich gehe für jetzt nicht darauf ein. Es soll gleich näher an zweiter Stelle davon die Rede sein. Für jetzt halte ich nur ein Doppeltes entgegen. Möglich ist es jedenfalls, aus dem evangelischen Glauben eine reichgegliederte Erkenntnis zu entwickeln. Das beweist der Versuch, den ich in meiner Dogmatik vorgelegt, und was andere in ihrer Weise früher schon geleistet haben. Man kann sagen, es solle nicht geschehn, aber man kann nicht behaupten, es sei unmöglich, weil das Gegenteil feststeht. Ferner aber ist entgegenzuhalten, daß bei dieser Behauptung, bei dieser Aussonderung das persönliche Urteil Harnacks wesentlich mit im Spiel ist. Seine Vorlesungen über das Wesen des Christentums beweisen es. Also das ist nicht etwas, was er in der Dogmengeschichte aus dem Ansatz ableitet, der in Luthers Reformation gegeben ist. Das ist ein Urteil, welches ein heutiger Christ seiner persönlichen Stellung zu den Fragen der Gegenwart entsprechend abgibt. Darüber zu reden, soweit es hierher gehört, wird wieder weiter unten am Platz sein. Ich lasse es für jetzt außer Betracht. Hier genügt, daß man die Möglichkeit eines Dogmas und einer Dogmatik in der evangelischen Kirche nicht bestreiten kann.

Nein, höre ich erwiedern — Lehre, Glaubenslehre, das mag sein. Aber kein Dogma! Das Joch ist in der Reformation von den Hälsen der Jünger genommen. Es soll ihnen nicht wieder aufgelegt werden. Dogma ist immer Vorschrift, eine Norm. Wir wissen aber, daß es auf den Glauben ankommt. Glaube ist jedoch eine freie That der Persönlichkeit. Erzwungener oder nach Vorschrift geleisteter Glaube ist gar kein Glaube. Er ist ein Greuel vor Gott dem Herrn. Daß man ihn vorschreiben und fordern zu können meint, ist ja der Jammer, unter dem wir leiden, die Widerwärtigkeit aller Widerwärtigkeiten. Sollen wir dergleichen in unserer Kirche permanent machen, indem wir ein

Dogma aufrichten? Vielmehr gilt es, das alles abzuthun, so weit es uns noch anhaftet. Geschichtliche Forschung und freier Glaube — so muß die Parole lauten. Eine Dogmatik, die mit Dogmen hausieren geht, ist der Feind, den wir bekämpfen müssen.

Die so reden, setzen das alte intellektualistische Dogma und die ihm entsprechende Dogmatik voraus. Diese Voraussetzung steckt so tief in den Denkgewohnheiten drin, daß es schwer ist, dagegen aufzukommen. Und es ist nicht Sitte bei den wesentlich historisch interessierten Theologen, sich um die Dogmatik groß zu kümmern. Sie gilt für etwas, worüber man ohnedies urteilen und reden kann. So habe ich einen Freund, einen hochgebildeten Theologen, der alles Verderben in der Kirche auf die böse Dogmatik zurückführt und darauf angesprochen, was denn statt dessen werden solle, als eine neue Entdeckung Gedanken verrät, wie sie uns allen seit Schleiermachers Tagen geläufig sind. Es wird nichts helfen, als mit zäher Geduld unermüdlich zu predigen, daß eben Dogma und Dogmatik in der evangelischen Kirche anders aussehen, als auf katholischem Boden. So überhaupt und so namentlich auch, was den normativen Charakter der Sätze und die Art, sie geltend zu machen, betrifft.

Das Dogma ist immer etwas Normatives, enthält eine Zumutung an den Willen. Unter den Voraussetzungen des Intellektualismus geht diese Zumutung dahin, mittelst des Willens den widerstrebenden Intellekt überlieferten, unverstandenen oder gar als falsch erkannten Sätzen zu unterwerfen. Was diese Sätze enthalten, die Wahrheit um die es sich handelt, ist gleichgültig, d. h. die Zumutung an den Willen ist unabhängig davon, sie richtet sich nur auf das Formale, den Widerspruch des Intellekts zu brechen oder niederzuhalten. Dies nun ist es, was mit dem evangelischen Glauben in ausgemachtem Widerspruch steht, wovon wir uns definitiv zu befreien suchen sollen. Ganz anders auf evangelischem Boden! Die Glaubenswahrheit ist so formuliert, daß sie in ihrer Beziehung zum inneren persönlichen Leben, d. h. zum Willen deutlich wird. Die Zumutung richtet sich darauf, daß der Wille sich in Freiheit unterwerfe. Auf den Inhalt der Wahrheit kommt hier alles an (vgl. S. 121 f.). Die bloße Zu-

stimmung des Intellekts, ohne innere Unterwerfung des Willens, wird in jeder Weise widerraten als eine Sünde gegen die Wahrheit. Aber dabei bleibt es, daß die Glaubenssätze Gehorsam fordern, als eine Norm auftreten und daher eben Dogmen sind.

Ist das nun ein schwächlicher Versuch, einen Schatten der alten Herrlichkeit aufrechtzuerhalten, wie erleuchtete Geister wohl meinen (S. 147 f.)? Ich würde sagen: es ist eine Zurechtrückung der Grundelemente dieses Vorgangs, bei der erst zur Wahrheit wird, was unter den Voraussetzungen des Intellektualismus so widerwärtig wirkt. Die alte (katholische) Herrlichkeit ist eine Karrikatur dieser charaktervollen Art christlicher Frömmigkeit, die zu verwirklichen erst durch die Reformation möglich geworden ist. In der Kirche der Reformation haben wir nicht bloß auch, sondern hier erst recht Dogmen im eigentlichen Sinn, und brauchen wir erst recht eine Dogmatik, die sich um die Herausarbeitung derselben bemüht.

Es bleibt ein letzter Einwand. Das Dogma, sagt Harnack, ist unfehlbar, tritt mit dem Anspruch auf, unfehlbar zu sein. In der Kirche Luthers giebt es aber keine Unfehlbarkeit. Die Organe dafür fehlen, offenkundig gehört das und damit das Dogma der Kirche an, die wir mit der Reformation verlassen haben. Diese ist ein Ausgang, ein Ende des Dogmas in jedem Sinn.

Aber hiermit ist die Sache nicht an der Wurzel angefaßt. Auch in der katholischen Kirche wird das Dogma nur deshalb für unfehlbar gehalten, weil es göttlich ist, d. h. auf der göttlichen Offenbarung beruht. Im Tridentinum ist die Fiktion festgehalten, daß es keine neuen Dogmen giebt, daß die Kirche ihre Sätze aus der schriftlich und mündlich überlieferten göttlichen Offenbarung schöpft. Selbst das Vatikanum verzichtet nicht darauf, diesen Vorbehalt anzubringen, wie das überhaupt nicht möglich ist, so lange die Papstreligion nicht aufhört, Christentum sein und heißen zu wollen. Die Frage lautet daher nicht, ob wir in der evangelischen Kirche unfehlbare Organe haben, die uns ein unfehlbares Dogma produzieren. Vielmehr lautet sie, ob es auch in der evangelischen Kirche sein Bewenden dabei hat, daß der Inhalt des Glaubens diesem als göttliche Offenbarung feststeht, daß er ihr

ausschließlich aus der geschichtlichen Gottesoffenbarung schöpft und schöpfen will. Sehen wir aber auf das Werk Luthers, so muß die Antwort auf solche Frage lauten: nicht bloß auch, sondern erst recht! Daß die Reformation als Reduktion bezeichnet werden kann, ist nur ein Moment an dem Andern, daß sie die Autorität der geschichtlichen Gottesoffenbarung gegen Menschenwerk und Menschensatzungen wieder zur Geltung gebracht hat.

Was also der Behauptung zu Grunde liegt, das Dogma als Dogma wolle und müsse unfehlbar sein, ist die in diesen Blättern schon besprochene Thatsache, daß es ohne das Autoritätsprinzip der göttlichen Offenbarung allerdings (kein Dogma und) keine Dogmatik giebt. In thesi hat es aber daran in der Kirche und Theologie der Reformation nie gefehlt. Die Aufgabe ist vor allem die, dies Prinzip in der Gegenwart wieder zu Ehren zu bringen und durchzusetzen. Hält man entgegen, daß geschichtliche Betrachtung und die an der erlebten Geschichte gereifte Erfahrung genügen, um auszumachen, was christliche Religion und also auch was christlicher Glaube ist, so muß erwiedert werden, daß dabei die Hauptsache vergessen ist: die göttliche Offenbarung als normative entscheidende Instanz! Es fragt sich auf unserem Gebiet letztlich nicht, wie wir nach unserer inneren Erfahrung befinden, nicht, was ist, sondern was sein soll. Die Erfahrung ist freilich ein unentbehrliches Erkenntnismittel, aber nicht Erkenntnisprinzip. Nicht richtet sich nach unserer Erfahrung, was als göttliche Offenbarung zu gelten hat, sondern nach der Offenbarung richtet sich, wie die innere christliche Erfahrung gestaltet sein soll. Im ersteren Fall gäbe er freilich kein Dogma und keine Dogmatik, sondern außer der geschichtlichen Betrachtung nur mit den Zeiten wechselnde Sentiments und Apercus, wir wären dem Historismus ausgeliefert. Da aber Letzteres die Wahrheit ist, wird es dabei bleiben, daß wir auch in der evangelischen Kirche ein Dogma haben und eine Dogmatik behalten müssen.

Freilich also ist die Reformation mit dem neuen Begriff vom Glauben, den sie uns geschenkt hat, ein Ausgang und Ende des alten intellektualistischen Dogmas. Wenn aber daraus gefolgert wird, es sei demnach in der evangelischen Kirche mit Dogma und

Dogmatik aus, so ist das nachweisbar falsch. —

Aber damit ist die Streitfrage, die uns hier beschäftigt, nun noch nicht erledigt. Der Widerspruch gegen das Dogma in der evangelischen Kirche wird noch innerlicher begründet, als bisher zur Sprache kam. Er stützt sich vor allem auch auf das, was das Wesen der Frömmigkeit ausmacht, auf den durch die Reformation Luthers wiedergewonnenen vollen Ernst des Christentums. So schärft Harnack immer wieder ein, daß das Einfachste das Schwerste ist, und die scheinbare Bereicherung durch Ausbreitung des Glaubens über ein ganzes System von Dogmen in Wahrheit eine Herabsetzung des Ernstes bedeutet. Darum keine Dogmen, sondern das einfache (geschichtlich verstandene) Evangelium! Die Einmischung der Dogmen kann nur dazu führen, die Frömmigkeit zu verderben! Eben diese Stimmung ist weit verbreitet. Wenn ich zu Anfang auch Foerster als Vertreter der hier bestrittenen Auffassung nannte, so meinte ichs in dem Sinn, daß er die jetzt geschilderte Stimmung teilt. Und das ist nun der andere Gesichtspunkt, unter dem ich ein Wort zur Verteidigung von Dogma und Dogmatik gegen den Historismus sagen möchte. Denn auch hier scheint mir in der von den Gegnern des Dogmas eingenommenen Position Wahrheit und Irrtum mit einander vermischt zu sein.

Was daran der Wahrheit entspricht und so wichtig ist wie beherzigenswert, ist dies, daß wir Evangelischen das Dogma nicht als Gegenstand des Glaubens kennen. Das ist mit dem evangelischen Begriff vom Glauben ohne Weiteres gegeben. Denn danach wurzelt der Glaube in einem persönlichen Verhältnis des Glaubenden zu dem, worauf sich der Glaube richtet. Das ist dann aber nicht ein Dogma, streng genommen auch nicht das Evangelium, sondern Gott oder Christus, der lebendige Gott, wie er uns durch das Evangelium offenbar geworden ist. Wird statt dessen das Dogma als Gegenstand des Glaubens bestimmt, dann wird dieser zu einem theoretischen Fürwahrhalten, zur fides im katholischen Sinne. Also hängt alles, der ganze Fortschritt der Luther'schen Reform daran, daß wir diesen Fehler vermeiden.

Es ist ein Grundsatz von großer Tragweite, der hiermit aus-

gesprochen ist. Die protestantische orthodoxe Dogmatik hat ihn nicht beachtet, konnte ihn vielleicht in der geschichtlichen Situation, in die sie gestellt war, nicht durchführen. Auch heute ist von einer Durchführung desselben in der evangelischen Dogmatik noch keine Rede. Man denke nur an Frank's System der christlichen Wahrheit! Es herrscht aber auch in diesen Dingen ein innerer notwendiger Zusammenhang, der sich mit der Zeit durchsetzt. So lange die Dogmatik als eine Art Philosophie oder Metaphysik vorgetragen wird, bleibt der Glaube in der Kirche eine untergeordnete Stufe des Wissens. Der evangelische Begriff vom Glauben kann nur durchgesetzt werden, wenn die Dogmatik es ausschließlich darauf absieht, ihm sein wahres und eigentliches Objekt, Gott in seiner lebendigen Offenbarung, zu vermitteln.

Hieraus nun verstehe ich die Opposition gegen das Dogma in ihrer jetzt hervorgehobenen innerlichen Motivierung und teile sie. Wieder aber bin ich der Meinung, daß es falsch ist, daraus die Ablehnung von Dogma und Dogmatik in jeder Form, die notwendige Ersetzung derselben durch das geschichtlich verstandene Evangelium zu folgern.

Zunächst schon finde ich es irreführend, wenn das Schlagwort von einer Reduktion, die zur Reform des religiösen Lebens gehöre, darauf angewandt wird. Gewiß *ist* es eine Reduktion, die damit eintritt, aller Formelkram versinkt und alle Spitzfindigkeiten des scholastischen Verstandes. Hier mag es wohl heißen: Gott und die Seele, die Seele und ihr Gott! Denn schließlich giebt es außer und neben Gott nichts, was Objekt des Glaubens wäre. Aber sagen wir von einer Reduktion, so ist damit *das Wesentliche* des Vorgangs nicht bezeichnet. Das Wesentliche ist die veränderte Stellung zum Objekt. Reduktion kann auch eine Aussonderung aus dem Vielerlei der scholastischen Tradition bedeuten. In diesem Sinn war der Rationalismus eine Reduktion. Und was immer man ihm nachrühmen mag — eine Reform des religiösen Lebens war er jedenfalls nicht und wird von niemand dafür ausgegeben werden. Also ist es auch nicht die Reduktion als solche, auf die es ankommt, sondern die durch den evangelischen Begriff vom Glauben bezeichnete veränderte Stellung

zum Objekt, die dann unter anderm auch eine Reduktion zur Folge hat.

Sie hat eine Reduktion zur Folge, nicht ist eine solche ihr Ausgangspunkt oder die in ihr wirkende Kraft. Und nicht einmal für diese Folge ist Reduktion das richtige, das bezeichnende Wort. Was wir meinen, unzweifelhaft auch Harnack meint, ist doch die Konzentration, die Sammlung in dem, was die Hauptsache und das Wesentliche ist. Es ist aber nicht gleichgültig, welche Bezeichnungsweise wir brauchen. Das Wort Reduktion richtet die Aufmerksamkeit auf die Aussonderung einzelner Sätze aus einem größeren Ganzen. Das erscheint dann als das Charakteristische. Reden wir statt dessen von innerer Sammlung und Konzentration im Wesentlichen, dann ist ohne Weiteres gegeben, daß wir es, wenn mit wenigen Sätzen, so doch mit solchen zu thun haben, aus denen sich der ganze Reichtum christlicher Erkenntnis entfalten läßt. Oder wenigstens erscheint das dann nicht ausgeschlossen. Und wenn wir die im evangelischen Glauben gegebene Situation unter diesem Gesichtspunkt ansehen, dann drängt es sich, meine ich, auf, daß es so, nur so der Wirklichkeit entspricht. Deshalb kann aber auch keine Rede davon sein, daß das Dogma und die Dogmatik in der evangelischen Kirche entbehrt werden könnten.

Wenige Sätze sind es, auf die es ankommt — gut, das mag gelten. Und auch dagegen finde ich nichts einzuwenden, daß es die Gotteserkenntnis des evangelischen Christen ist, die sie aussprechen. Wie wir den Glauben haben verstehn lernen, richtet er sich nicht auf ein Dogma, sondern auf Gott — versteht sich auf den lebendigen Gott der Offenbarung, anders wird es niemand ansehen wollen. Aber wenn ich dann näher erwäge, was damit gegeben ist, so finde ich, daß mir aus dieser Erkenntnis eine Fülle von Erkenntnis erwächst oder besser noch, daß sie darin enthalten ist und dem Christen in verschiedenen Lagen seines Lebens lebendig wird, ja sich ihm als unentbehrlich herausstellt.

Zunächst schon gibt es keine christliche Gotteserkenntnis ohne Erkenntnis Jesu Christi. Sie wird nur daraus gewonnen, daß wir an ihm inne werden, wer und was Gott ist. Eine innere

Notwendigkeit verbindet beides miteinander. Wie es diese Erkenntnis Gottes vorher nicht gegeben hat, so kann sie auch nur in der Beziehung auf Jesus Christus festgehalten werden. Das ist auch Luthers Meinung gewesen, wie Herrmann in seinem schönen Buch über den Verkehr des Christen mit Gott gezeigt hat. Und zur Vollendung der christlichen Gotteserkenntnis gehört, daß sie uns mit Gott verbindet, im Geist an ihm Teil gewinnen läßt, in ihn hineinversetzt. Damit sind aber die Ansätze des Dogmas aller Dogmen, des trinitarischen Dogmas gegeben. Nicht in dem Sinn, als sollten nun daran allerlei Spekulationen geknüpft und diese dem Christen zum „Glauben" vorgehalten werden. Vielmehr meine ich, daß die einfache christliche Gotteserkenntnis nur in diesen Beziehungen behauptet werden kann. Sonst wird der Weg verschüttet, der allein zu ihr führt, oder auf die Höhe verzichtet, auf die sie uns erhebt. Wobei ganz dahingestellt bleiben kann, ob immer das Wort „Trinität" gebraucht wird oder nicht. Ueberhaupt entbehrt werden kann es nicht, weil wir in der christlichen Gemeinde nicht aufhören können, auf strengen Monotheismus zu halten.

Nicht minder liegt auch in der schlichtesten, einfachsten christlichen Gotteserkenntnis die christliche Weltanschauung drin. Ich kann mir nicht bewußt sein, Gott, wirklich Gott zu erkennen, ohne die Welt, den Inbegriff des Gegebenen, dem entsprechend zu beurteilen. Es ist eine unerläßliche Bewährung der christlichen Frömmigkeit, daß wir diese Beurteilung der Welt am Einzelnen durchführen, daß wir eine entsprechende Haltung der Welt und allen ihren Wechselfällen gegenüber gewinnen. In alle dem liegen aber bestimmte Gedanken. Nicht sind sie auch da — als ein Zweites und Abgeleitetes in Reflexionen, die der Eine anstellt, der Andere nicht. Nein, es sind geistige Erlebnisse, die überhaupt nur in und mit bestimmten Gedanken, Urteilen wirklich sind. Man kann die christliche Frömmigkeit auch nicht in der einfachsten Form denken, ohne daß wieder der Ansatz zur Lehre, zum Dogma, was die Welt betrifft, darin liegt.

Aber — ich will es nicht weiter ausführen, nicht das ganze Gebiet christlicher Erkenntnis durchnehmen. Es liegt ja weiter

auf der Hand, daß es keine christliche Gotteserkenntnis gibt ohne Erkenntnis der eignen Sünde und der göttlichen Gnade. Wir erkennen nicht wirklich Gott, wenn wir nicht seinen Willen als die höchste Norm anerkennen, uns darunter stellen, uns danach beurteilen. Ebensowenig haben wir Erkenntnis Gottes im Sinn des christlichen Glaubens, wenn wir ihn nicht als den erkennen, der uns durch Jesus Christus mit sich versöhnt hat und in ihm unser Erlöser geworden ist. Damit sind wieder die Ansätze zu einer ganzen Reihe von wichtigen Lehren oder Dogmen gegeben. Denn wieder gilt, daß es christliche Frömmigkeit ohne diese Erkenntnis gar nicht gibt, daß von ihr gar nicht abgesehen werden kann.

Verhält es sich aber so, ist es dann nicht eine der wichtigsten theologischen Aufgaben, ich würde sagen: die wichtigste, diese Erkenntnisse so bestimmt wie nur immer möglich zu formulieren? Was ist denn überhaupt Theologie, wenn sie hier keine Aufgabe hat? Denn das wird doch niemand behaupten wollen, daß das alles von selber wächst und Bestand hat. Christentum ist nie etwas Natürliches. Es muß erworben werden, erkämpft, mit bestimmtem Willen festgehalten und behauptet. Dazu bedarf es in der Gemeinde der klaren bestimmten Erkenntnis, ohne die christliche Erziehung und Charakterbildung in ihr nicht zustandekommen kann. Und man mag das Maß christlicher Erkenntnis, bei dem noch aufrichtige Frömmigkeit möglich ist, so gering anschlagen wie man will, — das ist doch unabweisbar, daß die Entwicklung dieser Erkenntnis zu dem gehört, worin bei allen ein Fortschritt erstrebt werden soll, und daß es ein Gewinn ist, wenn ein solcher erreicht wird.

Gewiß also kommt es an auf innere Sammlung und Konzentration in dem Wesentlichen. Aber die Erkenntnis, die unerläßlich ist und bleibt, erweist sich als die Wurzel, aus der der ganze Reichtum christlicher Erkenntnis herauswächst. Diese zu formulieren, ist und bleibt eine wichtige theologische Arbeit, die weder im Gesamtorganismus der Theologie noch in der Gemeinde entbehrt werden kann. Der Historismus, der das bestreitet, mit geschichtlicher Erkenntnis alles Notwendige geleistet glaubt und

die Dogmatik verwirft, ist ein gefährlicher Irrtum.

Aber, wird man einwenden, auf diesem Umweg kommen wir dann doch wieder zu weitverzweigten Dogmen und einer weitschichtigen Dogmatik in der evangelischen Kirche. Die Folge wird sein, muß sein, daß das Dogma dem Glauben als Objekt vorgehalten und das ursprüngliche, wahre Objekt desselben dadurch verdrängt wird. Woran sich dann eine Verkehrung und Verschlechterung des evangelischen Begriffs vom Glauben anschließen muß, was doch auch hier als eine in jeder Weise zu meidende Verirrung hingestellt wurde.

Ich erwiedere, daß nichts weniger gemeint ist und auch nichts weniger erfolgen wird, wenn nur die Gedankenbildung in der Dogmatik dem evangelischen Begriff vom Glauben gemäß ist. Denn dann tritt das Dogma nirgends als Objekt des Glaubens auf, sondern als Ausdruck desselben. Emphatisches Bekenntnis des lebendigen Glaubens ist die allein berechtigte Wurzel aller Lehre in der evangelischen Gemeinde. Es soll keine Dogmen unter uns geben, von denen nicht gilt, daß sie diesen Ursprung haben. Und wie das Dogma, so die Dogmatik. Sie entwickelt nicht die Lehre, die wir „glauben" sollen, sondern sie zeigt, wie das Wort Gottes verkündigt werden soll, um den rechten Glauben zu wecken und zu einer innerlichen, der Wahrheit entsprechenden Glaubenserkenntnis zu erziehen. Dem gemäß die Lehre zu gestalten, ist in meiner Dogmatik die überall fest im Auge behaltene Absicht gewesen. Das mag auf den ersten Wurf nicht immer gelungen sein. Dazu gehört wie zu allem guten Werk gemeinsame Arbeit. Ich glaube aber den rechten Weg betreten und den Versuch gemacht zu haben, diese in unserer heutigen evangelischen Dogmatik weit verbreiteten Ansätze zusammenzufassen und konsequent durchzuführen. Freilich lagern sich dann um diesen Kern der eigentlichen Glaubenslehre im weiteren Ring Gedanken, die das christliche Welt- und Geschichtsbild auszuführen und abzurunden dienen. Das muß sein. Es kann in keiner Dogmatik entbehrt werden. Die Ueberzeugung, im christlichen Glauben wirklich die Wahrheit zu haben, nötigt zu diesem Gedanken. Aber von ihnen ist nicht behauptet worden, daß sie Dogma seien. Sie

dagegen abzugrenzen und als eine solche Erweiterung der Glaubenserkenntnis zu charakterisieren, ist wieder überall mein Bemühen gewesen.

Aber die Sache scheint mir wichtig genug, um auch hier ein paar Beispiele zu nennen.

Es wird keine Lehre von der Sünde vorgetragen und aufgefordert, sie den Christen einzuprägen, als wenn es irgend Zweck sein könnte, ihnen eine Lehre darüber beizubringen, die sie mit dem Verstand aufnehmen und als richtig erkennen könnten oder sollten. Statt dessen wird der innere Zusammenhang dargelegt, in welchem es auf Grund des christlichen Gottesglaubens zu einer ihm entsprechenden Erkenntnis der Sünde und Schuld kommen muß. Es wird gezeigt, daß es das Entscheidende ist, Gottes Gesetz, die in seinem ewigen Willen enthaltenen Normen, so zu verkündigen, daß innere Anerkennung und Unterwerfung stattfindet, als woraus sich die entsprechende Selbstbeurteilung von selbst ergibt. Freilich wird dann auch darauf hingewiesen, wie sich die Erkenntnis der Sünde darin vollendet, sie als Gegensatz zu Gottes ewigem Wesen inne zu werden. Aber nie kann der Gedanke aufkommen, als habe es den mindesten Wert, dergleichen Gedanken und Urteile anzunehmen und nachzusprechen. Immer ist festgehalten, daß die Verkündigung, die sich an Gewissen und Willen wendet, zu solcher Erkenntnis anleiten und erziehen soll.

Oder die Erlösung! Sie wird nicht als ein objektiver Vorgang beschrieben, worüber es eine mit dem Verstand faßbare Lehre gibt, durch die man diese Wahrheit anzueignen vermöchte. Die Lehre entwickelt wieder die inneren Zusammenhänge, in denen die Erlösung an der Verkündigung von Jesus Christus erlebt wird, und im engsten Zusammenhang hiermit die Lehre von der Gottheit des Erlösers, die nur von dem erfaßt und richtig angeeignet werden kann, der sich von ihm erlösen läßt und durch ihn in Gott leben lernt. Und so ist es durchweg gehalten! Um ein in der Dogmatik gebrauchtes Wort hier zu wiederholen: das Ideal wäre, daß jeder die Wahrheit selbst wieder entdeckte, und es ihm inneres Bedürfnis würde, die großen entscheidenden Worte zu prägen und auszusprechen, die ihm niemand gesagt, die er selber

fände, die großen entscheidende Worte von der Gottheit des Herrn, vom Gesetz der Sünde in uns, von der Gerechtigkeit allein durch den Glauben, von der Erlösung aus der Welt zum ewigen Leben! Natürlich, so geht es nicht zu und kann es nicht zugehen. Das durchschnittliche menschliche Denken bewegt sich nicht auf der Stufe des Heroischen. Aber eine solche wenn auch paradoxe Fixierung des zu erstrebenden Ziels zeigt am besten, wie die Richtung gedacht ist.

Darauf hin behaupte ich, daß es nur in der mangelhaften Aufmerksamkeit des Lesens begründet ist, wenn man meiner Dogmatik zum Vorwurf gemacht hat, daß sie wie die alte protestantische Dogmatik darauf ausgehe, die schlichte Frömmigkeit, den einfachen evangelischen Glauben mit einem bunten Vielerlei von dogmatischem Stoff zu belasten. Vielmehr ist in ihr der evangelische Begriff vom Glauben — und um den handelt es sich wie gezeigt in dem Schlagwort von der Reduktion, soweit es Wahrheit enthält — grundsätzlich durchgeführt. Ich glaube sagen zu dürfen: man zeige mir eine Dogmatik, von der das in derselben Weise behauptet werden kann! Was als solche Belastung in Anspruch genommen wird, ist nur die pflichtmäßige Sorge dafür, daß der evangelische Glaube nicht entleert werde und verarme, daß uns auch in der heutigen Welt, indem wir das alte Dogma aufgeben, die Fülle der göttlichen Wahrheit erhalten bleibe.

Denn das ist nun freilich unerläßlich. Es ist ebenso wichtig wie das Andere, wie die Ablehnung des alten Dogmas. Was soll sonst, um nur eins wenn auch das Wichtigste zu nennen, aus der evangelischen Predigt werden?

Oder meint man, daß sie der dogmatischen Grundlage entbehren kann, daß es genügt, wenn jeder hier das geschichtlich verstandene Evangelium zum Ausgangspunkt nimmt? Bisher ist es nicht so gewesen. Man kann vielmehr sagen, daß im Großen und Ganzen die Predigt sich stets der eine Epoche beherrschenden Dogmatik entsprechend gestaltet hat. Orthodoxie, Pietismus, Rationalismus spiegeln sich je in den Predigten ihrer Jünger und Anhänger. Sollte das heute nun anders geworden sein? Gewiß wird es immer Prediger geben, die das Wort verkündigen, wie es uns in der Schrift gegeben ist, ohne daß man den Einfluß

einer bestimmten Dogmatik bei ihnen nachweisen kann. Obwohl auch die unter der Herrschaft bestimmter christlicher und kirchlich geprägter Gedankenkreise geworden sind, was sie sind. Es ist Gottes Ordnung, daß das geschriebene Wort allein es nicht thut, sondern die kirchliche Umgebung auf jeden einen unmeßbaren Einfluß ausübt. Bei der großen Mehrheit ist dieser Einfluß der entscheidende. Und ihn bestimmt vor allem wieder die herrschende Dogmatik. Soll der alte Sauerteig wirklich ausgefegt und die evangelische Predigt ganz werden, was sie sein soll, Zeugniß des evangelischen Glaubens, dann gehört dazu vor allem eine vom evangelischen Begriff des Glaubens beherrschte Dogmatik. Den Geistlichen, die der Gemeinde das Wort verkündigen, eine solche zu bieten ist vornehmste Pflicht und Schuldigkeit der evangelischen Theologie.

Und zwar so, daß sie die Fülle der christlichen Wahrheit enthalte und vermittle! Ich fürchte, die Predigt wird sonst verarmen und sich in einigen stereotypen Gedankengängen bewegen. Es thut es nicht, ein Stück aus der alten Dogmatik vortragen und die praktische Anwendung mit der immer wiederkehrenden Forderung von Buße und Glaube machen. Was dagegen hilft, ist aber auch nicht das geschichtlich verstandene Evangelium unter Abweisung aller Dogmatik. Helfen kann nur, wenn wir die uns gegebene göttliche Wahrheit in ihrer Beziehung auf den Glauben und damit auf das persönliche Leben des Christen sehen und verstehen lernen, so daß in der Darlegung der Lehre, des Dogmas die praktische Anwendung schon liegt und für ihr Verständnis die Mitarbeit des inneren Menschen in Anspruch genommen wird. Hierzu kann aber nur eine vom evangelischen Glaubensbegriff beherrschte Dogmatik die Anleitung bieten, die den ganzen Stoff christlicher Wahrheit und Erkenntnis umspannt. Sie allein verhilft dazu, daß in der Meditation über den Text die Gedanken lebendig werden, durch die er, die in ihm enthaltene Wahrheit, ein wirksamer Sauerteig des inneren Lebens werden kann. Hofmann hat einmal den Begriff der Erbauung so definiert: Belehrung, durch die ermahnt und getröstet, Mahnung und Trost, durch die belehrt wird; nie das Eine ohne das An-

dere! In der That, darauf wird es ankommen. Um eine solche Belehrung muß es sich in der evangelischen Predigt handeln. Und zwar so, füge ich hinzu, daß der ganze dogmatische Stoff — selbst die sprödesten Dogmen — solcher Belehrung dienstbar gemacht wird. Dazu soll die evangelische Dogmatik anleiten und die christliche Frömmigkeit vor Entleerung und Verarmung behüten.

Namentlich nach einer Seite hin möchte ich das betonen und zur Geltung bringen.

Das Christentum enthält ethische und mystische Elemente, soll und will die vollkommene Vereinigung beider sein. Jenen ist eine rationale und diesen eine spekulative, intuitive Fassung der Lehre verwandt. Von jeher hat es Lehren der einen und der andern Art in der christlichen Dogmatik gegeben. Die Gefahr ist immer die, daß das eine oder das andere Moment die Oberhand gewinnt und zu einer einseitigen Herrschaft kommt. Dem soll die Dogmatik vorbauen, indem sie auf das Ganze gerichtet bleibt und an der Aufgabe arbeitet, die im Christentum gesetzte Einheit von Ethik und Mystik auch in der Lehre durchzuführen. Das zwar wird sich nie erreichen lassen, daß der Unterschied der Individualitäten aufgehoben wird. Es auch nur erstreben zu wollen wäre vermessen. Die Naturordnung, aus der diese Unterschiede hervorwachsen, ist auch Gottes Ordnung und von ihm gesetzt. Es soll aber danach gestrebt werden, daß die Individualität sich nicht einseitig geltend mache. Das ist um der Gemeinde willen notwendig. Diese kann sich mit ihrer Frömmigkeit nicht nach der Individualität des jeweiligen Geistlichen einrichten. Sie hat ein Anrecht auf das unverkürzte Evangelium, auf die ganze Wahrheit, die uns Gott gegeben hat. Wendet man ein, daß darunter die innere Wahrhaftigkeit leide, wenn einer über die Schranken hinaus gehe, die ihm durch seine Individualität gezogen seien, so erwiedere ich, daß nicht unsere Individualität, sondern das Wort Gottes über die Wahrheit entscheidet. Hier, gerade hier zeigt sich, daß das Autoritätsprinzip der göttlichen Offenbarung auch auf dem Boden der evangelischen Kirche eine entscheidende Instanz bleibt. Wir sollen uns ihm unterordnen, uns in die Wahrheit einüben und dürfen hoffen, daß wir die Einseitigkeit

überwinden werden, so weit wenigstens, daß wir der ganzen Gemeinde dienen können, der wir Gottes Wort zu bringen haben.

So hat die Dogmatik in diesem Punkt eine wichtige Aufgabe zu erfüllen. Das geschichtlich verstandene Evangelium versagt da gänzlich. Denn es bedeutet, wie Harnack's Beispiel zeigt, das, was nach der jeweiligen individuellen Ansicht des Historikers der wahre Kern des Evangeliums ist und sich als solcher in der Geschichte herausgestellt hat. Da ist für die Vollständigkeit gar keine Garantie gegeben. Ebenso fehlt es an der Begründung. Daß der Historiker eine bestimmte Auffassung als die geschichtliche und damit als die allein gültige hinstellt, muß für alles aufkommen. Erst die Durchführung einer solchen Auffassung in Dogma und Dogmatik würde aber die Probe bieten, ob sie sich wirklich als die richtige und ausreichende erweist. Die Dogmatik ist eben schlechterdings notwendig im Zusammenhang der Theologie wie im Leben der Kirche. Der Historismus würde uns der Verarmung und der Willkür entgegenführen. —

Noch einen Punkt muß ich zum Schluß hier wenigstens flüchtig berühren, der weiterhin ausführlicher zur Sprache kommen wird.

Auch die Historiker wollen natürlich daran festgehalten wissen, daß uns in unserem christlichen Glauben die letzte und höchste Wahrheit gegeben ist. Auch sie erkennen also eine Aufgabe darin, für die christliche Weltanschauung im geistigen Leben der jeweiligen Gegenwart einzutreten. Sie weisen sie innerhalb der theologischen Disziplinen der Dogmatik zu, wie ja denn diese von Anfang an vor allem auch solche — kurz gesagt apologetische — Funktionen geübt hat. Nach dieser Seite hin bleibt also der Dogmatik ihre alte Aufgabe erhalten, während die Darstellung des Christentums, seines bleibenden Wesens, und des christlichen Glaubens in historischer Betrachtung zu erfolgen hat. Beide Aufgaben werden also unabhängig gegen einander gestellt. Sonst verliert die These, letzteres sei eine wesentlich historische Aufgabe, jeden erdenkbaren Sinn.

Allein, in Wahrheit ist eine solche Trennung völlig undurchführbar. Was wir Apologetik nennen, ist — da es einen wissen-

schaftlichen Beweis des christlichen Glaubens nicht giebt und nicht geben kann — nichts Anderes als die Einordnung des Christentums in das geistige Gesamtleben einer Epoche. Hierdurch wird aber auch die Darstellung der christlichen Wahrheit mitbestimmt. Ja, beides hängt noch enger zusammen. Im Einen wie im Andern spiegelt sich ein und dasselbe, nämlich, wie wir uns in unserer Zeit das Christentum aneignen. Es wird nur unser geistiges Eigentum, wenn wir es uns mit den uns gegebenen, durch unsere Stellung in der Geschichte mitbedingten geistigen Organen zu eigen machen.

In diesem Zusammenhang ist es wieder ein Punkt, dem entscheidende Bedeutung zukommt, nämlich die Frage nach der Metaphysik, d. h. die Frage, ob es eine Wissenschaft von den ersten Ursachen alles Wirklichen giebt, ob die Wissenschaft uns über die erste Ursache und den letzten Zweck der Welt, des Universums Auskunft zu geben vermag. Ist das der Fall, dann müssen wir auch die dem christlichen Glauben gegebene Wahrheit in der Form einer Metaphysik, einer Wissenschaft von Gott und göttlichen Dingen, zur Darstellung bringen. Das ist Intellektualismus, gewiß! Aber es giebt dann keine Wahl. Sonst verleugnen wir die Ueberzeugung, im Christentum wirklich die Wahrheit zu haben, wirklich den lebendigen Gott zu erkennen. Wir lassen dann zu, daß das Christentum, die Religion in die Ecke gedrückt wird, obwohl es eine einfache Sache ist, die jedermann einleuchten sollte, daß Gott entweder alles ist oder nichts, daß wir das Christentum aufgeben, wenn wir ihm nicht die Herrschaft im Reich der Wahrheit sichern oder jedenfalls zu sichern suchen.

Auf das Materielle der Frage will ich hier nicht eingehen. Meine Stellung zu derselben ist ohnehin bekannt genug. Ich will nur den Finger darauf legen, daß es schlechterdings nicht angeht, die apologetische und die eigentlich dogmatische Aufgabe zu trennen, unbekümmert um jene das Wesen des Christentums geschichtlich darzustellen und zu sagen: so ist es, danach sollt ihr euch richten! Das heißt, die Sorglosigkeit zu weit treiben, schwerwiegende Fragen übers Knie brechen oder sie überhaupt für nicht vorhanden erklären, weil sie der eigenen Individualität ferner liegen.

Und doch sollten sie gerade dem Dogmenhistoriker klar vor Augen stehen! Wer weiß denn besser als Harnack, daß die christliche Wahrheit die Form des Dogmas erhalten hat, weil der griechische Geist sie nur in dieser Form aneignen konnte? Und ist es nicht ebenso klar, daß der evangelische Glaubensbegriff zunächst keinen durchschlagenden Einfluß auf die Dogmatik der neuen Kirche ausgeübt hat, weil die mittelalterliche Schulphilosophie ihre Herrschaft im geistigen Gesamtleben ungebrochen behauptete? Daß es erst durch Kant, durch seine Philosophie in den Bereich des Möglichen gerückt ist, den alten Intellektualismus zu überwinden? Folgt denn aus dem allem nichts? Ich denke: es folgt, daß es eine ebenso im inneren Zusammenhang der Sache wie in der geschichtlichen Erfahrung begründete Forderung ist, Apologetik und Darstellung des Christentums in seinem bleibenden Wesen, des christlichen Glaubens in seiner bleibenden Wahrheit, nicht zu trennen, sondern mit einander der Dogmatik zu belassen, die um dieser Zwecke willen entstanden ist. Ich erinnere: nicht auf ein Zunftinteresse stützt sich die Forderung, sondern einzig darauf, daß die Aufgaben nur so sachgemäß erledigt werden können.

Wie immer man es daher ansieht, so scheint mir der Historismus, der die Dogmatik als überflüssig und veraltet bei Seite schieben will, eine gefährliche Verirrung zu sein. Schwillt diese Hochflut der antidogmatischen historischen Theologie noch weiter an, dann wird sie schließlich in der Theologie verheerend wirken und in der Kirche, in der Gemeinde, die ohne Dogmatik nicht bestehen kann, — alles beim Alten lassen.

2.

In seiner Antrittsvorlesung über die Bedeutung des geschichtlichen Sinnes im Protestantismus schreibt Rade[1]: „Die Theologie ist im Bereich der heutigen Wissenschaft mit dem Augenblick entwurzelt, wo sie die Legitimation ihrer Zugehörigkeit zur Geschichtswissenschaft nicht mehr erbringen kann". Und gleich darauf:

1) Zeitschrift für Theologie und Kirche X (1900) S. 80.

„Sofern sie der von ihr bedienten Gemeinde zuliebe über die empirisch-kritische Beschäftigung mit den in Vergangenheit und Gegenwart gegebenen Thatsachen zu eigentümlichen Erkenntnissen hinausstrebt, teilt sie mit der Philosophie die Gefahr, in Spekulation und Phantasterei zu verfallen".

Ueber diese Aeußerungen hatten Wobbermin[1]) und Traub[2]) ihr Befremden ausgesprochen — namentlich da Rade sich mit jener Vorlesung für systematische Theologie habilitiert hatte. Das hat dann wieder zu einer Replik seinerseits in derselben Zeitschrift XI S. 429—434 Veranlassung gegeben. In ihr tritt er nochmals sehr nachdrücklich für seine ursprüngliche Aeußerung ein, indem er es als vor Augen liegende und allgemein anerkannte Thatsache bezeichnet, daß es nur zweierlei Art Wissenschaft giebt, Naturwissenschaft und Geschichtswissenschaft, daß daher der Philosoph und der systematische Theolog allererst durch Arbeit an diesen eigentlichen Wissenschaften sich zu legitimieren gut thun, weil sie nur in diesem Fall auf Beachtung, beziehentlich Duldung für ihre eigentümliche Arbeit hoffen dürfen. Eben nur in jenen Wissenschaften giebt es feste Methoden, während insbesondere die systematische Theologie über nichts Derartiges verfügt. Deren Vertreter sind daher vor allem gehalten, sich allererst durch Mitarbeit an der Historie als wissenschaftliche Leute auszuweisen. Ein wenig naturwissenschaftliche Forschung vorher könnte dieselben Dienste thun, nur kommt das bei dem Zusammenhang der Theologie mit der Geschichtswissenschaft seltener vor; immerhin, meint Rade, könne es nicht schaden, wenns mal auf dem Weg versucht werde. Und damit, erklärt er, sei nun des Streites über die wissenschaftliche Methode in der Theologie genug. Offenbar ist seine Meinung die: die Sache ist ja längst ausgemacht; sie sind alle, alle darüber einig; wozu denn noch streiten?

Die Erörterung Rade's über die Bedeutung des geschichtlichen Sinnes im Protestantismus lasse ich hier außer Betracht.

---

1) Ebenda X S. 418.
2) Ebenda XI S. 340.

Die Erwägungen, die er darüber vorträgt, scheinen mir vielfach zutreffend und beherzigenswert zu sein. Hier habe ich es aber nur mit seiner gelegentlichen Aeußerung über die Einordnung der Theologie in die Geschichtswissenschaft zu thun. Er ist zwar einigermaßen ungehalten darüber, daß die obengenannten Theologen sie kritisiert haben, wie die Replik verrät. Eben durch diese hat er sie jedoch in eine so helle Beleuchtung gerückt, daß man nicht daran vorübergehen kann. Aus doppeltem Grunde nicht. Einmal ist der Historismus, gegen den sich meine Polemik hier richtet, kaum je so unverhohlen und naiv vertreten worden wie in der Replik Rade's. Außerdem aber weist sie auf die weite Verbreitung dieser Stimmung hin, zeigt also, wie notwendig es ist, sie zu bekämpfen und die Dogmatik ihr gegenüber zu verteidigen.

Ob es freilich richtig ist, daß alle Welt (mit Ausnahme der Philosophen und systematischen Theologen) so denkt, wie Rade annimmt, mag dahingestellt bleiben. Andere deuten die Zeichen der Zeit dahin, daß die Metaphysik wieder im Aufkommen begriffen sei. Wäre es an dem, würde der Spieß im Lauf der Zeit vielleicht einmal umgedreht werden, der Metaphysiker unter allgemeinem Beifall den Vertretern der Naturwissenschaft und Geschichte den Text lesen, wie ihn Rade hier uns liest. Und abgesehen von dem, was die Zukunft bringen mag, hat es jedenfalls Zeiten gegeben, in denen Philosophie und systematische Theologie obenauf waren, und für minderwertig galt, was in Rades Augen allein den Namen Wissenschaft verdient. Womit ich nicht gesagt haben will, daß ich eine Wiederkehr dieser Zeiten für wünschenswert halte. Ich will nur darauf aufmerksam machen, daß dies allgemeine Urteil notorisch großen Schwankungen unterliegt, daß es wie eine Art höhere Mode wechselt, daß es daher wirklich nicht als maßgebende Instanz angerufen werden kann, und daß es einigermaßen seltsam ist, wenn Rade mit einem solchen Appell an die allgemeine Meinung die Sache erledigen zu können meint.

Aber einerlei, die Stimmung, auf die er sich beruft, ist jedenfalls weit verbreitet. Viele Vertreter der Naturwissenschaft und Geschichtswissenschaft leben in ihr und blicken ziemlich verächtlich auf alles, was nicht in ihren Kreis gehört. Nur meine ich be-

obachtet zu haben, daß die ersteren keineswegs alle unbedingt geneigt sind, die Historie als volle und gleichberechtigte „Wissenschaft" anzuerkennen. Ihres Herzens Meinung, die gelegentlich indirekt zu Tage tritt, ist doch die, daß *sie* die Wissenschaft machen, und alles Andere, was unter diesem Namen geht, ihn kaum im vollen Sinn verdient.

Indem sie so urteilen, gehen sie von dem aus, was sie als Wissenschaft kennen und treiben. Und wo ist denn in der Geschichtswissenschaft etwas Aehnliches zu finden? In der Naturwissenschaft waltet der Zwang der Dinge, dem sich niemand entzieht. Sie arbeitet mit Mathematik und Experiment, zeitigt wirklich exakte Resultate und gibt Methoden an die Hand, mittelst deren alle in derselben Weise arbeiten und arbeiten können. Es scheint mir begreiflich, daß, wer in dieser Sphäre geistig zu Hause ist und sich seinen Begriff von der Wissenschaft danach gebildet hat, zweifelt, ob es wirklich Wissenschaft ist, was die Historiker treiben.

Denn wie schwer ist es nicht, in der geschichtlichen Forschung unter den Zwang der Dinge zu kommen! Ein wie starkes subjektives Moment steckt nicht in der Vergegenwärtigung des Objekts! Und zwar um so mehr, je weniger man mit der Betrachtung beim bloß äußerlichen Geschehen stehen bleibt. Der Forscher muß hier aus dem eignen inneren Erleben zu deuten und verstehen suchen. Jeder bringt daher in seinem individuellen Subjekt ein anderes Forschungsmittel an die Sache heran. Und so weit auch die Ausbildung des technischen Elements der Forschung gefördert sein mag, bleibt die Sicherheit der Methoden doch weit hinter der der Naturwissenschaft zurück. Mit diesen geschichtlichen Methoden und trotz derselben kann einer den größten Unfug treiben, wenn es an der Hauptsache fehlt, an geschichtlichem Takt und Sinn für das Mögliche, wie sie nur in langem Umgang mit den Dingen und oft niemals erworben werden. Etwas auch nur annähernd Aehnliches wie dies, was in der Historie möglich ist, kann auf dem Boden der Naturwissenschaft gar nicht vorkommen, ohne sofort zurückgewiesen und ausgelacht zu werden. Deshalb scheint es mir begreiflich zu sein, wenn die Vertreter der Naturwissen-

schaft, ganz in ihren Kreis gebannt, der Historie etwas skeptisch gegenüberstehn.

Selbstverständlich, es liegt mir sehr ferne, diese Einseitigkeit mancher Naturforscher in der Auffassung der Wissenschaft vertreten und der Geschichtsforschung ihre volle Gleichberechtigung in der Wissenschaft abstreiten zu wollen. Ich habe die oben besprochenen Thatsachen nur erwähnt, um daraus für die hier verhandelte Streitfrage zwei Folgerungen zu ziehen.

Die erste Folgerung betrifft etwas, was gar nicht genug beherzigt werden kann. Ich meine dies, daß unser Erkennen ein in sich differenziertes ist. Gewiß ist Erkennen immer Erkennen, geistiges Innewerden eines (wirklich oder vermeintlich) Gegebenen. Aber wie dies Gegebene, die Wirklichkeit, um die es sich jedesmal handelt, sehr verschieden ist, so kommt auch die Erkenntnis je unter verschiedenen Bedingungen zustande. Und wie die Erkenntnis, so die Wissenschaft, die nichts Anderes ist als eine absichtliche und methodische Vervollkommnung des gewöhnlichen Erkennens. Ob man es so auffassen will, daß schließlich doch ein Gemeinsames in allen Methoden liegt, das nun in der Anwendung um der Objekte willen so verschieden ausfällt, oder ob man von den Unterschieden ausgehen will, ohne etwa vorhandene gemeinsame Richtlinien zu verkennen, das ist ziemlich gleichgültig, bloße Geschmackssache. Worauf es ankommt, ist, daß die Differenzierung im Erkennen nicht vernachlässigt wird, weder im Urteil über die einzelnen Erkenntnisgebiete noch in der Praxis, die man befolgt. Wird das versäumt, dann kommen so einseitige und schiefe Urteile heraus wie die oben erwähnten mancher Naturforscher über alles, was nicht Naturwissenschaft ist, oder wie das Urteil Rades, daß die Theologie sich als Wissenschaft durch ihre Zugehörigkeit zur Geschichtswissenschaft legitimieren muß, um nicht entwurzelt zu werden. Denn mit dem hat es genau die gleiche Bewandtnis wie mit jenen Urteilen der Naturforscher. Es ist so unbegründet wie diese. Das geschichtliche Leben ist ein anderes Gebiet der Wirklichkeit als die Natur, und seine Erkenntnis steht daher auch unter andern Bedingungen als das Naturerkennen. Entsprechender Weise ist es eine ganz andere Aufgabe als die der

historischen Forschung, wenn es sich darum handelt, das innere Leben der Menschen und ihr Verhalten, wie es aus dem Innern hervorgeht, Religion und religiösen Glauben, sittliche Grundsätze und sittliches Handeln zu erforschen und zu beschreiben. Mit der in der Historie ausgebildeten methodischen Technik kommt man da nicht zum Ziel.

Man wird sagen: so möge die Sache sich nur selber durchsetzen! Es falle dem Historiker nicht ein, seine Wissenschaft gegen die Anfechtungen der Naturforscher zu verteidigen, er thue seine Arbeit und bewähre durch die That, daß er an einer großen und notwendigen Aufgabe der Wissenschaft arbeite. Dasselbe Verhalten empfehle sich für die Philosophen und systematischen Theologen: dann könnten sie die abfälligen Urteile ungenügend orientierter Historiker ruhig über sich ergehen lassen.

Gewiß wird das die Hauptsache sein und bleiben. Und was damit empfohlen wird, geschieht auch trotz Rade. Aber bisweilen wird es für die Historiker notwendig, sich der Umarmung der Naturforscher zu erwehren — wenn diese nämlich ihre Kreise stören und spezifisch naturwissenschaftliche Methoden auf die Erforschung der Geschichte übertragen wollen. Meines Wissens wird auch in diesem Sinn je und je manch kräftiges Wort gesprochen. Natürlich nicht aus zünftlerischem Interesse der „Historiker", sondern um der historischen Aufgaben und ihrer sachgemäßen Erledigung willen. Denselben Grund haben die systematischen Theologen, den Historismus zu bekämpfen, weil er die Aufgabe verdirbt und die Arbeit auf Irrwege führt. Und je mehr in dieser Beziehung heute gesündigt wird, desto kräftiger und rücksichtsloser muß die Abwehr sein.

So möchte ich auch dringend widerraten, was Rade empfiehlt, daß der Systematiker sich allererst in historische oder naturwissenschaftliche Arbeit einüben soll, um Wissenschaft zu lernen und um weiterhin nicht von allen guten Geistern der Wissenschaft verlassen zu sein. Der Hinweis auf die Naturwissenschaft in diesem Zusammenhang ist auch wohl nicht viel mehr als ein barocker Einfall. Es kommt mir vor, wie wenn man einen angehenden Uhrmacher allererst einige Jahre zum

Grobschmied in die Lehre schickte: er würde sich damit die Hände für die eigentlich von ihm ins Auge gefaßte Arbeit auf immer verderben. Etwas anders verhält es sich mit der Historie, weil der Systematiker es auch mit historischem Stoff zu thun hat, und er diesen allererst in seiner Art, also historisch verstehen und würdigen lernen muß. Aber er soll es nicht thun, um daran seine Wissenschaft zu lernen, sondern in dem Bewußtsein um den Unterschied, der da vorhanden ist. Freilich ist es ein Uebelstand, wenn er den historischen Stoff mit fremdartigen Gesichtspunkten meistert. Aber aufs Ganze gesehn haben wir heute fast mehr Grund, uns in der Dogmatik der Historie zu erwehren. Wir ertrinken ja beinahe im historischen Stoff. Es gibt dogmatische Werke, die kaum über eine kritische Erörterung und Würdigung dieses Stoffs hinauskommen. Die würden dem Ideal Rades entsprechen, während sie in Wahrheit nicht viel mehr als Vorarbeiten zur Dogmatik sind.

Es ist also nicht gleichgültig, daß die Differenzierung im Erkennen und deshalb auch in den Wissenschaften stets im Auge behalten werde. Ohne dies wird die Aufgabe in der systematischen Theologie weder richtig gestellt noch sachgemäß bearbeitet werden.

Aber noch eine zweite Folgerung wollte ich aus dem ziehen, was über den Unterschied von Natur- und Geschichtswissenschaft gesagt wurde. Sie lautet dahin, daß es nicht gut thut, die Philosophie zu verachten und als etwas hinzustellen, was an der Grenze der Phantasterei liegt. Denn in Wahrheit steht es doch so, daß es sich in den von Rade erörterten oder vielmehr von ihm in einem bestimmten Sinn entschiedenen Fragen um Philosophie handelt, und daß diese auf dem ganzen Gebiet, auf dem wir uns hier bewegen, unfraglich die entscheidende Instanz ist.

Ich darf wieder an dem exemplifizieren, wovon ich ausging. Es kommt vor, daß Naturforscher, nicht jugendliche Heißsporne, sondern anerkannte Meister ihres Fachs, sobald sie auf allgemeine Fragen der Weltanschauung kommen und etwa auch Themata der Religion berühren, eine merkwürdige Naivetät an den Tag legen. Man sieht, daß ihr Blick nicht über den Kreis der naturwissen-

schaftlichen Methoden und Arbeiten hinausreicht. Die Vertreter des religiösen Glaubens erscheinen ihnen als Anhänger einer längst verflossenen Sorte Naturwissenschaft. Sie haben keine Ahnung davon, daß, wo ihre Arbeit zu Ende ist, das Fragen nun erst recht anhebt: was bedeutet überhaupt Wissen und Wissenschaft? welcher Erkenntniswert kommt den Resultaten der Naturwissenschaft zu? wie verhält sich die intellektuelle Bethätigung unseres Geistes zum Fühlen und Wollen, die in jener erlebte Beziehung zur Wirklichkeit zu der, deren wir in diesen andern Formen inne werden? wie fassen wir alles zusammen, und wo führt der Weg zur Wahrheit, die im höchsten Sinn Wahrheit zu heißen verdient? D. h. die philosophische Selbstbesinnung liegt ihnen gänzlich fern. Und damit wird die Wissenschaft, die sie treiben, zu einer Art Technik und Handwerk, dies beides in der höchsten geistigsten Form gedacht, aber eben doch Technik und Handwerk.

Soll dergleichen nun auch in die Historie eingeführt und sollen wir in der Theologie angehalten werden, zu einer derartigen Geschichtswissenschaft als zu einer für uns maßgebenden wissenschaftlichen Instanz andächtig aufzublicken? Wohlverstanden, mein Widerspruch richtet sich so wenig gegen die Geschichtsforschung wie gegen die Naturwissenschaft als solche. Beide sollen ihre Arbeit unbeirrt thun und zu Ende führen, wie es ihre Pflicht und darum ihr Recht ist. Sie sollen aber nicht ihre Maßstäbe und ihre Technik für das letztlich Entscheidende halten.

Ueberflüssig sind solche Fragen und Bedenken nicht. Von jüngeren Theologen habe ich gelegentlich populär-wissenschaftliche Aufsätze gelesen, in denen sie mit den Worten „wissenschaftlich“ und neuerdings namentlich auch „geschichtlich“ um sich werfen, als wenn das Zauberformeln wären, denen eine magische Kraft innewohnte, gegen die niemand aufkommt. Unwillkürlich greift man sich an den Kopf und fragt sich, wo das hinaus will. Wir wollen, wir müssen doch nüchterne Leute bleiben, die nicht vergessen, daß wissenschaftliche Arbeit und geschichtliche Forschung eben auch mannigfaltig bedingtes menschliches Thun sind, absichtliche und technische Vervollkommnung des Erkennens, das in irgend einem Maß jeder hat. Wir ehren sie nicht, sondern ver-

derben sie, wenn wir Götter daraus machen, denen wir Verehrung zollen.

Aber abgesehen von solchen Exzessen — in demselben Maß, als die historische Forschung sich auf ihren Charakter als Wissenschaft steift und sich darauf hin in der Theologie als überhaupt maßgebende Instanz aufwirft, in demselben Maß folgt sie den Spuren derjenigen Naturforscher, die nicht über ihr Gebiet hinausblicken wollen oder können. Das ist dann der Historismus, dessen Ueberwindung geradezu eine Existenzfrage der Dogmatik und überhaupt der Theologie ist.

Klipp und klar sei es daher gesagt, daß Rade's Satz, die Theologie müsse sich durch ihre Zugehörigkeit zur Geschichtswissenschaft legitimieren, um nicht entwurzelt zu werden, einfach falsch ist. Wäre er richtig, würde die letzte Stunde der Theologie bald schlagen, und ihr Erbe könnte unter die verschiedenen Zweige der Geschichtswissenschaft verteilt werden. Oder doch wäre das zusammenhaltende Band dann lediglich die Beziehung auf die christliche Gemeinde, deren künftige Diener zu bilden die Aufgabe der theologischen Fakultäten ist. Wobei freilich zu fürchten stünde, daß diese sich dergleichen lediglich historische Schulung ihrer Geistlichen, wenn sie einmal wirklich durchgeführt wäre, baldigst verbitten würde und, was wir heute Theologie nennen, damit ein Ende fände.

Rade hat das jus zur Vergleichung herangezogen. Vielleicht läßt sich daran deutlich machen, wie die Sache steht.

Es ist klar, in welchem Maß die Rechtswissenschaft historischen Stoff, eben das geschichtlich gegebene Recht, zu bearbeiten hat. Ebenso steht fest, daß die Jurisprudenz als besondere Wissenschaft niemals wird entbehrt werden können. Es ist für den Staat unumgängliches Bedürfnis, daß seine künftigen Diener juristisch geschult und in das Verständnis des Rechts als der universellen Form staatlichen Lebens eingeführt werden. Endlich darf freilich auch als Voraussetzung gelten, daß es mit bloßer Geschichtswissenschaft in der Jurisprudenz nicht gethan ist. Neben dem historischen ist ein philosophisches Element unentbehrlich. Man braucht sich dieses nicht als phantastische Konstruktion eines Ideal-

staates und die Erfindung ihm entsprechender Rechtsformen zu denken. Es handelt sich um die Besinnung auf die Bedingungen, unter denen das Recht entsteht, um den Versuch, in dem bunten und vielgestaltigen geschichtlichen Stoff das Wiederkehrende, mehr oder minder Allgemeingültige festzustellen, um die Einordnung des Rechts in das Ganze unseres geistigen und gesellschaftlichen Lebens, auf das alles hin endlich um die Kritik bestehender Rechtsformen und Vorschläge für die sachgemäße Weiterentwicklung des gegebenen Rechts in der Anpassung an neu entstehende Lebensverhältnisse. Kaum wird es einen Juristen geben, der sich auf rein historische Betrachtung festnageln ließe und auf dies allgemeine, philosophische Element seiner Wissenschaft verzichten würde.

Die Anwendung auf die Theologie ergiebt sich leicht. Auch hier ein umfassender historischer Stoff, den es zu erforschen gilt, auch hier die Bedeutung für das praktische Leben, für das Zusammenleben in der christlichen Gemeinde, auch hier endlich die philosophische Besinnung auf die Religion als eine bleibende Größe im geistigen Leben der Völker. Ich brauche das nicht weiter auszuführen, ich darf voraussetzen, daß Rade auch dies letztere Moment nicht vernachlässigt sehen will. Das ist dann freilich etwas Anderes als bloße Geschichte und sollte als ein besonderes und selbständiges Moment neben dem geschichtlichen anerkannt werden. Aber wahrscheinlich wird er es aufs Engste an die Erforschung des geschichtlich Gegebenen angeschlossen wissen wollen. Hierin würde mir wenigstens ein berechtigtes Moment zu liegen scheinen. Darüber gleich noch ein Wort! Für jetzt, bei dem Vergleich mit der Rechtswissenschaft, kann es außer Ansatz bleiben. Die Frage ist hier die, worin bei dieser weitgehenden Parallele zwischen Theologie und Rechtswissenschaft nun doch das Besondere der ersteren gerade als Wissenschaft besteht.

Es liegt darin, daß die Religion nach ihrer theoretischen Seite Gottesglaube ist und dieser Gotteserkenntnis einschließt, die Gotteserkenntnis aber die letzte, höchste alles andere Erkennen sich unterordnende Erkenntnis zu sein behauptet. Nicht willkürlich als eine nebenhergehende Behauptung, von der man eventuell absehen kann, sondern indem der Fromme sich bewußt ist, Gott zu erkennen,

nimmt er eine Erkenntnis in Anspruch, mit der es eine solche Bewandtnis hat. Gewiß ist es dem Frommen als solchem relativ gleichgültig, wie sich die Wissenschaft mit diesem Anspruch abfindet, ob sie ihn anerkennt oder nicht. Aber die christliche Religion hat unter Kulturvölkern Bestand gewonnen. Deshalb hat die christliche Gemeinde eine Theologie in sich erzeugt. Und zwar vor allem auch, um ihre Gotteserkenntnis als allgemein gültige Wahrheit durchzusetzen. Ja, ursprünglich ist die Theologie zu diesem und gar keinem andern Zweck entstanden. Nun mögen wir die Art, wie die Theologie in der alten Kirche diesem Bedürfnis zu genügen suchte, als heute nicht mehr zweckentsprechend beurteilen. Das Bedürfnis und die Aufgabe selbst können wir nicht in Abrede stellen. Dadurch tritt aber die Theologie in das allerengste Verhältnis zur Philosophie, gerade zu dem, was das eigenste Interesse der Philosophie ist, — um mit Kant zu reden: zu den Fragen, was wir wissen können, thun sollen, hoffen dürfen, und wie wir in der Beantwortung dieser Fragen zu einer Einheit gelangen. Hier ist daher auch der Punkt, an dem die Theologie durch ebenbürtige Arbeit sich als Wissenschaft bewähren muß.

In der Wissenschaft vom Recht findet sich nichts Aehnliches. In ihr ist das durch die Natur des Objektes ausgeschlossen. Sie besteht einfach dadurch, daß sie ein bestimmtes Gebiet des Wirklichen — das Recht — wissenschaftlich bearbeitet und in der Verbindung der darauf bezüglichen historischen und philosophischen Untersuchungen ein Ganzes bildet, das in der praktischen Zweckbeziehung auf den Staat und seine Leitung überdies fest vernietet und verankert ist. Versucht man nun, die Theologie in analoger Weise zu rechtfertigen, indem man als ihr Objekt die Religion nennt und auf die praktische Zweckbeziehung zur Kirche hinweist, so ergiebt sich immer wieder, daß der Versuch scheitert und scheitern muß. An dem genannten Punkt nämlich, daß die wirkliche Religion, zumal die christliche, Gotteserkenntnis ist und sein will, woraus sich die eben geschilderte Aufgabe der Theologie, diesen Anspruch mit der gesamten Wissenschaft auseinanderzusetzen und zu rechtfertigen, kraft innerer Notwendigkeit erhebt, so daß ihre Lösung als Existenzbedingung der Theologie erscheint. Ich sage: die wirkliche

Religion! Denn eine Religion, die den genannten Anspruch nicht erhebt und es für gleichgültig erklärt, ob der von ihr verkündigte Glaube wahr ist oder nicht, die giebt es nur als Fiktion der Gelehrten, die Frommen wissen nichts davon. Also: es giebt da keine Ausnahme. Hic Rhodus, hic salta! Entweder die Theologie fährt fort sich in diesem Punkt zu legitimieren, oder sie wird und muß als Wissenschaft verkümmern. Und deshalb ist es einfach falsch, sie durch die Zugehörigkeit zur Geschichtswissenschaft zu legitimieren. Das wäre nicht ihre Rechtfertigung, sondern ihre Auflösung.

Zum Abschluß dieser Erörterung versuche ich, dem Historismus Rade's gegenüber festzustellen, worin die eigentümliche Aufgabe der systematischen Theologie besteht, so zwar, daß ich mich dabei im Wesentlichen auf die Dogmatik, um die sichs vor allem handelt, beschränke. Indem ich das versuche, werde ich auch zeigen können, daß in der These Rade's etwas relativ Berechtigtes liegt. Ja, das soll die Hauptsache in der Erörterung darüber sein. Wollte ich das ganze Thema nochmals aufrollen, würde es unvermeidlich zu Wiederholungen führen, die nur ermüden könnten.

Handelt es sich in der evangelischen Dogmatik um den Glauben (= Glaubensbekenntnis), und hat der Glaube seine Wurzeln im inneren Leben des Menschen, so ist es die erste grundlegende Aufgabe der systematischen Theologie, dies innere Leben wissenschaftlich zu erkennen und zu beschreiben. Nicht nur das religiöse, sondern vor allem auch das sittliche Leben der Menschheit kommt da in Betracht. Denn das Christentum ist beides in Einem, ein religiöser Glaube und eine sittliche Gesetzgebung. Man kann den hier verkündigten Glauben nicht verstehen, ohne das sittliche Leben zu würdigen, und die hier geforderte Sittlichkeit nicht umschreiben, ohne auf die für sie maßgebenden religiösen Beziehungen einzugehen. Daher läßt sich auch nicht etwa beides auf Dogmatik und Ethik verteilen, indem man sagt, jene habe es mit der christlichen Religion und diese mit der christlichen Sittlichkeit zu thun, sondern die eine wie die andere wird sich in den grundlegenden Erörterungen um beides zu kümmern haben. Natürlich werden diese Erörterungen trotzdem in Dogmatik und Ethik

verschieden ausfallen, sich nur berühren, nicht decken, weil der Zweck ein anderer ist, und die Themata durchweg andere sind. Darauf gehe ich hier nicht näher ein, es sollte nur deutlich gemacht werden, daß es das religiös-sittliche Leben der Menschen ist, um dessen wissenschaftliche Erkenntnis es sich allererst in der systematischen Theologie und besonders auch in der Dogmatik handelt.

Wir sind also vor die methodische Frage gestellt: ist eine wissenschaftliche, d. h. (thunlichst) objektive Erkenntnis dieses Stücks der Wirklichkeit möglich, und wie läßt sie sich erreichen?

Die Schwierigkeit liegt darin, daß sich in die Erforschung des religiösen und sittlichen Lebens die Frage nach dem Ideal einmischt. Sonst fragt die Wissenschaft immer nur: was ist? und auf die Beantwortung dieser Frage sind ihre Mittel berechnet; hier läuft es dagegen auf die Frage hinaus: was soll sein? was ist die wahre Religion? welche sittlichen Forderungen haben zu gelten? Freilich fragen wir auch nach dem was ist, und wie das alles in der Wirklichkeit aussieht und zusammenhängt, welche Ideale die Menschen je und je gehabt, und wie sich ihr Leben dazu verhalten hat. Allein, schließlich drängt sich doch die Frage nach dem, was sein soll, als die wichtigste auf; auch wer bestreiten wollte, daß es so etwas wie wahre Religion und allgemein gültige Sittlichkeit gäbe, hätte die Frage doch gestellt und sie nur eben im verneinenden Sinn beantwortet.

Gewöhnlich nun wird beides von vornherein ineinander gemischt. Und da die Frage nach dem Ideal nicht anders als unter Mitwirkung der persönlichen Ueberzeugung beantwortet werden kann, so wird dadurch eine gewisse Unsicherheit in diesem Erkenntnisgebiet hervorgerufen. Auch die Philosophie hilft uns darüber nicht hinweg. Wir wissen heute, daß sie uns keine strenge Wissenschaft bieten kann, daß in jedem rechten Philosophen etwas vom Propheten steckt, daß er uns begeistert und begeisternd ein Ideal verkündigen, aber nicht demonstrieren kann. Der Philosoph steht da nicht anders zur Sache als der Theolog. Der große Unterschied ist der, daß dieser an geschichtlich gegebene, eben die christlichen Ideale gebunden ist, während jener frei sucht und findet.

Ob dieser Unterschied in Wahrheit nicht viel geringer ist, als er scheint, will ich hier nicht untersuchen. Vorhanden ist er jedenfalls. Aber insofern stehen sie gleich, als jeder schließlich etwas verkündigt, wofür er seine Person einsetzt.

Hieraus erwächst die Not des Erkennens in diesem Teil der Forschung. Wenigstens habe ich es so empfunden und kann von dem Eindruck nicht lassen, man müsse sie empfunden haben, um nach einem Ausweg zu suchen und einen gangbaren Weg zu finden. Die Frage, die sich aufdrängt, ist die: giebt es nicht eine Möglichkeit, auch hier allererst objektive Forschung zu treiben und die Thatsachen allein reden zu lassen? Daß man zu dem Ende die Frage nach dem Ideal zunächst ausscheiden muß, ist klar. Nur so kommen die Dinge, wie sie liegen, zur Geltung. Nur so läßt sich auch für die Entscheidung über das Ideal etwas wie eine objektive Grundlage gewinnen: sie macht zwar das abschließende persönliche Urteil nicht überflüssig, aber erlaubt doch auch hier von objektiven Erwägungen auszugehen. Aber wenn denn, läßt sich und auf welchem Wege läßt sich auch hier mit methodischer Wissenschaft der Anfang machen?

Daß es nicht angeht, sich auf die innere Erfahrung zu berufen und sich den Anschein zu geben, als könne sie ähnliche Dienste leisten wie die sinnliche Erfahrung auf andern Gebieten, betrachte ich als ausgemachte Sache. Die innere Erfahrung ist überall, wo es sich um die geistig-geschichtliche Welt handelt, das unentbehrliche Erkenntnismittel, kann aber nicht als objektive Grundlage der Erkenntnis dienen. Daß man das meint, hat vor allem die Verwirrung verschuldet, die vielfach noch in diesem Teil der Wissenschaft herrscht.

Auch die Psychologie hilft nicht über die Schwierigkeiten hinweg. Daß mans mit ihr versucht, ist erklärlich und vielleicht ein Durchgangspunkt für den Suchenden, wenigstens für viele unter ihnen. Auch ich bekenne mich dazu. Aus dieser Stimmung heraus habe ich vor nun bald 30 Jahren meine Habilitationsvorlesung über die Bedeutung der Psychologie für die Theologie gehalten. Bei tieferem Eindringen hat sich mir ergeben, daß die Psychologie über Inhalte des geistigen und geschichtlichen Lebens wie

Religion und Sittlichkeit keine Auskunft zu geben vermag. Sie kann uns wertvolle Dienste leisten, was die Erkenntnis der Formen des inneren Lebens betrifft, welche ja immer irgendwie auch mit der Erkenntnis des Inhalts zusammenhängt. Aber sie bietet uns nicht die Mittel, die Erforschung der Inhalte auf den Boden der objektiven Wissenschaft zu stellen.

Nur eines giebt es, was uns diesen Dienst zu leisten vermag. Wir müssen das Objekt der Betrachtung im geschichtlichen Leben der Völker aufsuchen. Gewiß niemals, ohne daß unsere sogenannte innere Erfahrung uns dabei als Erkenntnismittel dient. Ohne dies können wir ja überhaupt keinen Schritt in der Erkenntnis des geistig-geschichtlichen Lebens thun. Aber das Objekt der Erkenntnis bietet uns die Geschichte und zwar diese allein. Denn hier gewinnt in konkreten Formen objektiven Bestand, was in jedem einzelnen Individuum mannigfaltig bedingt und an den Moment gebunden zu Tage tritt. Hier ist es also so gegeben, wie es zum Objekt methodischer, wissenschaftlicher Forschung gemacht werden kann.

In meinem Buch über das Wesen der christlichen Religion habe ich diesen Weg empfohlen und an meinem Teil betreten. Sonderlich wirksam ist das in theologischen Kreisen nicht gewesen. Es steht dem das Vorurteil entgegen, daß es ohne ein Apriori nicht abgehe. Welches Apriori jeder dann wieder in seiner Weise faßt, worin sich deutlich zeigt, daß es sich da um subjektive Werturteile handelt, mit denen wir nicht auf den Boden objektiver Wissenschaft kommen. Allem Anschein nach wird das aber seine Zeit haben. Im Großen und Ganzen vollzieht sich doch eine Entwicklung, in welcher der geschichtliche Stoff für Ethik und Religionswissenschaft immer größere Bedeutung gewinnt. Das kann auch gar nicht anders sein. Es ist das nur ein Ausschnitt aus dem größeren Ganzen, daß die positiven Wissenschaften in der Emanzipation vom philosophischen System eignes Leben gewinnen. In den Naturwissenschaften ist dieser Prozeß so gut wie zu Ende gekommen. Allmählich setzt er sich auch in den Wissenschaften vom geistig-geschichtlichen Leben durch, vielleicht in Ethik und Religionswissenschaft zuletzt. Schließlich wird er auch

hier durch keinerlei Quertreibereien verhindert werden können.

Ist es nun dies, was Rade meint, wenn er den Anschluß auch der systematischen Theologie an die Geschichtswissenschaft fordert? Jedenfalls würde ich hierin das Berechtigte einer solchen Forderung erblicken. Nur wäre die ganze Wahrheit dann die, daß solche Untersuchungen innerhalb des größeren Ganzen der Geschichtswissenschaft (der Wissenschaften vom geistig-geschichtlichen Leben, würde ich lieber sagen) ein Gebiet für sich bilden. Die Aufgabe hat ihre Art für sich, die Methoden, mit denen man Bibelkritik und Dogmengeschichte treibt, reichen schlechterdings nicht daran heran. Es ist und bleibt eine wesentlich philosophische Aufgabe, wenn wir auch das Objekt in der Geschichte aufzusuchen haben. Hierüber abzuurteilen und, weil man eben Historiker ist, ohne methodisches Einarbeiten in die Sache seine Urteile darüber abzugeben, ist Dilettantismus. Oder es hat damit die gleiche Bewandtnis wie mit der Uebertragung naturwissenschaftlicher Methoden auf die Historie.

Auf die Sache gehe ich nicht näher ein, zumal ich nicht weiß, ob Rade etwas Derartiges wie das hier Befürwortete meint. Ich wollte nur nicht unerörtert lassen, daß auch in dieser Fassung der Historismus als Uebertreibung und falsche Anwendung eines richtigen Gedankens verstanden werden kann. Von der Sache selbst habe ich im genannten Buch und auch anderwärts oft und ausführlich genug gehandelt.

Schon diese erste grundlegende Arbeit der systematischen Theologie, der Dogmatik vor allem, ist trotz des Anschlusses an das geschichtlich Gegebene philosophischer Art. Denn zur vollen Objektivität positiver Wissenschaft kann man es auf diesem Gebiet nicht bringen. Vollends wird die weitere grundlegende Aufgabe, das Christentum, Religion und Glaube des Christen, mit dem geistigen Leben der Zeit auseinanderzusetzen, wesentlich philosophischen Charakter tragen. Ich gehe darauf nicht wieder ein. Ich wiederhole nur, daß die Existenzfrage der Theologie als Wissenschaft nicht die ihres Anschlusses an die Historie ist, sondern die, ob sie dem Christentum seinen Platz in der geistigen Welt der Gegenwart zu sichern vermag. Denn wenn das nicht mehr ge-

lingt, verliert die Theologie ihre Existenzberechtigung. Es hat dann keinen Sinn mehr, diese Teile aus der Religionsgeschichte, Litteraturgeschichte, politischen und Kulturgeschichte auszusondern und zu einem Ganzen zu verbinden, das wir christliche Theologie nennen. Dann empfiehlt es sich vielmehr, alle diese Fragmente je dem größeren Gebiet, auf dem wir sie finden, einzuordnen und im Zusammenhang mit diesem wissenschaftlich zu behandeln.

Wird aber eingewandt, das möge immerhin Philosophie sein, so sei es dann eben keine Wissenschaft mehr und bleibe es demnach doch dabei, daß die Theologie diesen Charakter nur trage im Anschluß an die Geschichtswissenschaft — so ist daran zu erinnern, daß die Wissenschaft ohne Philosophie zum Handwerk wird. Das können die Naturwissenschaften oder doch einige unter ihnen vielleicht vertragen, ohne etwas von ihrem Wert einzubüßen, die Geschichtswissenschaften schon weniger, die Disziplinen aber, die sich mit dem inneren Leben des Menschen befassen, nun einmal gar nicht. Und wenn heute in weiten Kreisen ein Vorurteil herrscht, wonach nur „Wissenschaft" ist, was in irgend einem Sinn „exakt" heißen darf, so kommt darauf nicht viel an. Es beruht nicht auf Sachkunde und Urteilsfähigkeit, sondern hängt von den gerade vorherrschenden Strömungen des geistigen Lebens ab, was die Herren Omnes in einer solchen Sache zu meinen belieben.

Ein Wort über die Dogmatik im engeren Sinn bleibt mir zu sagen noch übrig. Sie hat Rade offenbar vor allem im Auge, wenn er behauptet, daß es der systematischen Theologie an einer gesicherten Methode fehlt, und deshalb ihren engen Anschluß an die Geschichtswissenschaft empfiehlt. Denn was er da erwähnt und wovon er meint, daß es keine ausreichende methodische Grundlage biete, führt auf das eigentliche Geschäft der Dogmatik, die ins Einzelne gehende Darstellung des christlichen Glaubens. Sehr charakteristisch ist aber, was er da nennt und was er — nicht nennt. Er nennt die „Erfahrung" und die „Gemeinde", von denen er mit Recht urteilt, daß sie nicht geeignet sind, als Prinzip zu dienen. Das einfache und natürliche Prinzip der Dogmatik als Normwissenschaft, das Autoritätsprinzip der göttlichen Offenbarung, nennt er gar nicht. So fern liegt es dem Denken in

der Gegenwart. So umsonst sind alle Bemühungen bisher gewesen, die Aufmerksamkeit wieder darauf zu richten und die normale Verfassung der Dogmatik wieder herzustellen. Und dann gerät man auf solche unmögliche Heilmittel wie dies, auch die Dogmatik und die systematische Theologie überhaupt thunlichst in eine historische Wissenschaft zu verwandeln.

Besinnt man sich statt dessen auf das, was die Dogmatik ist und allein sein soll, und wie ihr natürliches Prinzip lautet, dann wird man auch ihren wissenschaftlichen Charakter wieder entdecken und ihn herzustellen wissen. Der Historismus dagegen ist nichts als eine Wurzel des Uebels. Was er vorzutragen anleitet, ist schließlich weder Geschichte noch Dogmatik, zu sehr jenes um dieses, zu sehr dieses um jenes zu sein.

Aber von diesem Charakter der Dogmatik und von der objektiven Haltung, die sie so gewinnen kann, will ich nun nicht nochmals handeln. Davon ist im vorigen Aufsatz zur Genüge die Rede gewesen.

3.

Zu denen, welche der Dogmatik überhaupt an den Kragen wollen, indem sie das Dogma im evangelischen Christentum beseitigen, und denen, welche ihr den engsten Anschluß an die Geschichtswissenschaft empfehlen, gesellen sich als Wortführer des Historismus endlich die Vertreter der Religionsgeschichte. Ihnen erscheint das religiöse Leben der Menschen als eine Einheit. Gewiß ist es in sich mannigfaltig gegliedert und abgestuft. Aber dem Historiker gelten alle Formen desselben, zumal die höheren interessanteren, gleich. Natürlich, er will nichts von ihnen und mit ihnen, als sie verstehen lernen und darstellen. Einzig darauf ist er als Historiker gerichtet. Indem sie wirklich sind, haben sie Anspruch auf seine Aufmerksamkeit und die Geltung, die für ihn in Betracht kommt. Auch die Unterschiede unter ihnen sind schließlich nichts als geschichtliche Thatsachen. Ganz freilich wird er sich der Anordnung nach Stufen und der darin liegenden Beurteilung der einzelnen Religion nicht entziehen. Daß man Religionsgeschichte als Wissenschaft treibt, hat einen Stand der geistigen

Kultur zur Voraussetzung, bei dem es ohne Weiteres als selbstverständlich erscheint, daß die geistigen Religionen den andern übergeordnet sind. Aber es gilt nicht, für eine Partei nehmen gegen alle. Eine absolute Religion giebt es für die rein geschichtliche Betrachtung nicht, sondern nur Religionen, welche einen absoluten Charakter in Anspruch nehmen. Das alles versteht sich von selbst, so lange die Betrachtung wirklich eine rein geschichtliche ist.

An und für sich liegt in diesem Betrieb der Religionsgeschichte nichts, was der Dogmatik hinderlich wäre oder gegen sie gekehrt werden könnte. Die geschichtliche Betrachtung schließt die andere nicht mehr rein geschichtliche nicht aus, bei der man als Dogmatiker seinen Standort im Christentum nimmt und den absoluten Charakter dieser Religion voraussetzt, auch, so weit es möglich ist, zu erweisen sucht. Ebenso wenig hindert sie daran, neben Anderem den religionsgeschichtlichen Stoff in diesem Sinn zu verwerten. Man muß sich eben nur dessen bewußt bleiben, was geschichtliche Betrachtung und Argumentation ist, und wo die dogmatische Verwertung anhebt: mit jener ist es auf nichts als die Feststellung und das Verständnis gegebener Größen abgesehn, während in dieser das apologetische Moment zur Geltung kommt. Ob beides auch äußerlich auseinandertritt, ist nebensächlich. Auch wo es geschieht, kann es heillos in einander verfahren sein, und wo es nicht geschieht, die sauberste Trennung herrschen. Darüber entscheidet die methodische Schulung des Denkens, die einer an die Sache heranbringt, und die allerdings vom Dogmatiker in einem ungewöhnlich hohen Maß beansprucht werden muß. Jedenfalls — über die Aufgabe besteht hier so wenig ein Zweifel wie über die Möglichkeit ihrer Lösung.

Was hat denn aber die Religionsgeschichte an sich, wodurch sie den Historismus fördert und die Dogmatik zurückdrängt?

Zunächst einige subjektive Momente, die psychologisch sehr begreiflich sind. Wir können nicht Religionsgeschichte treiben, ohne uns in die mannigfaltigen Formen des religiösen Lebens, die wir in der Geschichte der Menschheit finden, zu vertiefen. Und das wieder ist nicht möglich ohne Anempfindung und inneres Einleben

in die Sache. Wir wollen ja nicht bloß kennen lernen, sondern auch verstehen, die primitiven Formen der Religion so gut wie die höheren geistigen. Seinem Gegenstand gerecht zu werden, ist aber die Leidenschaft des echten Forschers. Nichts ist ihm mehr zuwider, als wenn sofort hineinräsonniert und alles von einem überlegenen Standpunkt aus beurteilt wird. Gewiß, das ist nicht unsere Religion, was wir da vor uns haben. Aber liegt nicht auch in diesen unbeholfenen Anfängen und Ansätzen etwas Rührendes? und begegnen uns nicht überall in der Ausgestaltung des religiösen Vorstellungskreises, in den Sagen, die sich daran anschließen, Züge von hoher poetischer Schönheit? finden wir nicht in den höheren geistigen Religionen vieles, was unsern eignen christlichen Empfindungen und Gedanken verwandt ist?

Sehr begreiflich und relativ berechtigt ist diese Stimmung, wie mir scheint. Um so gefährlicher dürfte sie andrerseits sein. Unwillkürlich wird aus der religiösen Empfindung ein ästhetisches Anempfinden, für das alle Religionen in die gleiche Linie treten. Schließlich verhalten wir uns dann der eignen Religion gegenüber nicht wesentlich anders, als wo es sich um fremde Religionen handelt. Ich weiß nicht, ob deutlich ist, was ich meine. Nicht das beanstande ich, daß die geschichtliche Betrachtung dem Gegenstand, dem sie gilt, seinem ganzen Umfang nach in gleicher Weise gerecht zu werden sucht. Das Gefährliche erblicke ich in der Rückwirkung, die das auf die eigne Stellung zur Religion ausüben kann, vollends bei Anfängern, deren innere Entwicklung durch eine solche ihre Studien beeinflussende Stimmung gekreuzt wird. Diese üble Nebenwirkung erfolgt zunächst im persönlichen Leben derer, die die Wissenschaft treiben. Sie wird sich aber vor allem darin äußern, daß die Dogmatik bei Seite geschoben wird, diejenige theologische Disziplin, die zur Voraussetzung hat, daß das Christentum die absolute Religion ist, und der christliche Gottesglaube wirkliche Erkenntnis vermittelt.

Hierzu kommt ein Zweites. Oft genug ist beobachtet worden, daß an einen Fortschritt der Wissenschaft alsbald überschwängliche Erwartungen geknüpft werden. Das Aufkommen der Religionsgeschichte bezeichnet aber wirklich einen Fortschritt, der gerade

auch der Theologie zu gute kommt. Man wird sich also nicht wundern dürfen, wenn auch dabei allerlei Uebertreibungen sich einstellen. Und eine dieser Uebertreibungen ist das abfällige Urteil über die Dogmatik, dies, daß man sie durch religionsgeschichtliche Betrachtungen ersetzen zu können meint.

Ob neben diesen subjektiven Faktoren auch ein objektives Moment mitwirkt, ein eigentlich methodischer Fehler? Wohl kaum so, daß er, d. h. das was mir als Fehler erscheint, klar vor dem Bewußtsein steht und grundsätzlich befolgt wird. Im Hintergrund jedoch wirkt er mit. Die Meinung nämlich, als ob das Resultat um so stichhaltiger sei, je umfassender der Stoff ist, auf dem es sich aufbaut. Das ist ja in der Wissenschaft vielfach so — warum nicht auch in der Erforschung des religiösen Lebens? Wir werden also, indem wir uns nicht auf das Christentum beschränken, sondern die Gesamtheit der Religionen unseren Sätzen zu Grunde legen, eine um so gesichertere Wahrheit in Sachen der Religion erreichen. Die Dogmatik, die vom Christentum ausgeht und nur vom christlichen Glauben zu sagen weiß, erscheint demgegenüber veraltet.

Allein, dabei ist übersehen, daß in der Frage nach der wahren Religion und dem wahren Glauben der Gesichtspunkt des Ideals der entscheidende ist. Für dessen Feststellung gelten aber andere Grundsätze als für die Ermittlung allgemeiner Begriffe. Diese freilich sind um so vollkommener, je größer das Gebiet ist, das sie umspannen. In demselben Verhältnis sind sie um so farbloser und unbestimmter. Das Ideal muß konkret sein, wie es wahre charaktervolle, thatkräftige Frömmigkeit nur im Anschluß an die einzelne bestimmte Religion gibt. Eine Frömmigkeit, die über allen bestimmten Religionen schwebt, ist ein unbestimmtes Etwas ohne Haltung und Wert. Ebenso wäre ein Religionsideal, aus allen einzelnen Erscheinungen zusammengenommen abgeleitet, ein unbrauchbares Ding, ein Gelehrtenpräparat, nicht innere Wahrheit und in keiner Weise die Kraft des Lebens, die die Religion sein soll. Ich brauche darauf nicht näher einzugehen. Es ist, wie mir scheint, evident, daß es mit dem Ideal (im Unterschied vom allgemeinen Begriff) diese Bewandtnis hat, und daß es da-

her ein methodischer Fehler ist, wenn der religionsgeschichtliche Stoff als Grundlage zur Gewinnung eines neuen Ideals gewertet wird. Für das Ideal kommt er nur insofern in Betracht, als er dasselbe durch Vergleichung und Zusammenstellung konkreter noch in seiner eigentümlichen Eigenart verstehen lehrt. Nichts sollte ferner liegen, als das Christentum mit der Religionsgeschichte verbessern und daraufhin die Dogmatik, die ans Christentum gebundene, für obsolet erklären zu wollen.

Aber es ist mir hier nicht bloß um die Zurückweisung solchen falschen Gebrauchs der Religionsgeschichte zu thun. Ich möchte vor allem auch für ihren rechten Gebrauch eintreten. Ja, um diesem rechten Gebrauch freie Bahn zu schaffen, ist es vor allem notwendig, die Uebertreibungen abzuwehren, damit dann nicht Dritte kommen und das Kind mit dem Bade ausschütten.

Und was haben wir denn aus der Religionsgeschichte für die Dogmatik zu entnehmen und zu lernen? Zweierlei möchte ich kurz hervorheben. Einmal, daß die Dogmatik den geschichtlichen Stoff, den sie zu verarbeiten hat, unter den Gesichtspunkt der Religionsgeschichte stellen und demgemäß verwerten soll. Sodann aber, daß die Religionsgeschichte für die grundlegenden Betrachtungen der Dogmatik unentbehrlich ist. An diesen zweiten Punkt schließen sich die irrigen Deutungen und Uebertreibungen des Historismus an. Auf sie komme ich zum Schluß mit ein paar Worten zurück.

Der geschichtliche Stoff der Dogmatik ist in Schrift und Dogma gegeben. Ihn unter den religionsgeschichtlichen Gesichtspunkt stellen, heißt ihn dahin beurteilen, daß es mit der Offenbarung auf Religion abgesehen, und daß die letzte Wurzel einer bestimmten Lehrformulierung in der Kirche immer eine Auffassung und Aneignung der christlichen Religion ist.

Es kann auf den ersten Blick zweifelhaft erscheinen, ob sich der biblische Stoff insgesamt diesem Gesichtspunkt einordnen läßt. Bei näherer Erwägung müssen solche Bedenken aber schwinden. Die Verkündigung des Herrn ist allerdings nicht der Ausdruck einer „Religion Jesu". Um so gewisser ist, daß sie nicht als übernatürliche Lehrmitteilung gemeint, sondern daß es mit ihr

auf Religion abgesehen ist. Nur wenn wir sie so aufnehmen und verstehen, eignen wir sie uns ihrem eignen Sinn entsprechend an. Und so ordnet sie sich doch der Religionsgeschichte ein. Dasselbe gilt, in etwas anderer Weise, von der Verkündigung der Propheten. Daneben gibt es umfangreiche Partien der Schrift, die als Ausdruck der in der Gemeinde der Offenbarung herrschenden Religion in Betracht kommen. Um nur das Vornehmste der Art zu nennen — die neutestamentlichen Sendschreiben zeigen uns, wie die Offenbarung von den ersten Zeugen und der ältesten Gemeinde angeeignet worden ist. Wir lernen in ihnen die erste (in vieler Beziehung normative) Form des Christentums in der Geschichte kennen. Und darum gilt im Ganzen, daß auch der biblische Stoff der Dogmatik religionsgeschichtlich zu betrachten ist. Es hat das kurz gesagt seinen Grund darin, daß die Offenbarung im Glauben aufgenommen und d. h. in Beziehung auf die dadurch zu weckende Religion verstanden werden will.

Vollends hat das Dogma seine Bedeutung darin, daß es eine bestimmte Aneignung des Christentums zum Ausdruck bringt. Man wende nicht ein, daß es vielmehr als „objektive" Lehre von den Glaubensrealitäten gemeint sei. Denn die Wahrheit ist, daß sich eben in dieser Fassung der Lehre eine bestimmte Modifikation des Christentums ausspricht, daß trotzdem religiöse Motive für die Lehrfassung durchweg maßgebend gewesen sind, und daß das Dogma keinen Augenblick Bestand hat, wenn man von der christlichen Religion dabei absieht. Seine Entstehung und Entwicklung kann nur richtig verstanden werden, wenn man sie als integrierenden Bestandteil in der Geschichte der christlichen Religion, also religionsgeschichtlich würdigt.

Es handelt sich hier um eine Erscheinung von allgemeiner Bedeutung. Die Theologie ist in einem Prozeß der Umbildung begriffen. Aus einer Wissenschaft von Gott, wie sie früher gedacht war, wird sie zu einer Wissenschaft von der Religion d. h. vom Gottesglauben. Der Anstoß dazu ist von Schleiermacher ausgegangen. In der Dogmatik als der zentralen Disziplin hat diese Umbildung begonnen. In immer steigendem Maß hat sie auch die geschichtlichen Disziplinen ergriffen. Wir verstehen die

Dogmengeschichte nicht mehr als eine Parallele zur Geschichte der Philosophie und einen Theil derselben, sondern als einen wichtigsten Ausschnitt aus der Religionsgeschichte. Die Symbolik wird aus einer komparativen Dogmatik zu einer Konfessionswissenschaft d. h. zur Darstellung der Formen, die die christliche Religion in den verschiedenen Kirchen und kleineren Gemeinschaften angenommen hat. Auch die sogen. biblische Theologie ist in der gleichen Umwandlung begriffen. Ihr alttestamentlicher Teil ist schon (von Smend) als Geschichte der alttestamentlichen Religion vorgetragen worden. Die gleiche Forderung hat Wrede für die neutestamentliche Theologie erhoben, und, so weit es dies betrifft, scheint mir sein Programm berechtigt zu sein und dessen Ausführung in der Konsequenz der Entwicklung zu liegen.

Hieraus ergibt sich nun für die Dogmatik die Forderung, den geschichtlichen Stoff, den sie vorführt, religionsgeschichtlich zu behandeln. Gerade sie kann sich auf diesen eigentlich wichtigen Gesichtspunkt in der Würdigung desselben beschränken. Auch verfügt gerade sie über die Mittel, den Zusammenhang zu erfassen und verständlich zu machen, in dem oft selbst entferntere Vorstellungskreise mit der Religion stehn. Danach ist in meiner Dogmatik durchweg verfahren worden. So weit ich sehe, ist kaum in einem andern Buch diese Methode so bemußt ergriffen und so grundsätzlich durchgeführt worden, wie es hier geschehen ist. Ich bin also sehr weit davon entfernt, den Fortschritt zu verkennen, der für die Dogmatik aus der Religionsgeschichte erwächst. Soweit er das Allgemeine betrifft oder Formelle, den Einfluß nämlich auf die dogmatische Methode in der Behandlung ihres geschichtlichen Stoffs, erkenne ich ihn rückhaltlos an und habe ihn an meinem Theil zu fördern gesucht.

Daneben ist die Religionsgeschichte zweitens auch für die grundlegenden Erörterungen der Dogmatik von höchstem Wert. Nur mit ihrer Hülfe, auf der Grundlage des von ihr dargebotenen Stoffs, läßt sich ein allgemeiner Begriff von der Religion gewinnen, wie er wieder die Voraussetzung und Bedingung einer objektiven Beschreibung des Christentums, des Wesens der christlichen Religion ist. Ebenso läßt sich nur durch eine vergleichende

Betrachtung der verschiedenen Religionen feststellen, daß in der religiösen Gedankenbildung feste Regeln walten, daß sich daraus entnehmen läßt, was ich die Logik des Glaubens genannt habe. Beides aber, ein objektiv erweisbares Verständnis des Christentums und diese Logik des Glaubens, ist jedes schon für sich Existenzbedingung der Dogmatik als Wissenschaft, wie sie in meinem Buch genommen und vorgetragen worden ist. Ich gehe hier nicht näher darauf ein. Teils ist schon und zwar wiederholt davon die Rede gewesen (S. 143f.), teils will ich hier nicht Auszüge aus meinen Büchern über Wesen und Wahrheit des Christentums vortragen. Nur weil von verschiedenen Seiten an meiner Dogmatik eine ausreichende Berücksichtigung der Religionsgeschichte vermißt worden ist, füge ich die folgenden Bemerkungen hinzu.

Meines Wissens bin ich einer der ersten, wenn nicht der erste (bin ich bis jetzt vielleicht der einzige?) unter allen Forschern gewesen, der die These verfochten hat, der allgemeine Begriff von der Religion sei aus der Religionsgeschichte ausschließlich zu entnehmen. Schleiermacher hat auch hier den Anstoß gegeben. Andere, wie namentlich Pfleiderer, haben vor mir grundsätzlich die Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage aufgebaut. Ich maße mir also keineswegs an, hier die Bahn gebrochen zu haben, bin mir vollkommen bewußt, den Spuren anderer gefolgt zu sein. Aber während die andern Forscher insgesamt irgendwie neben der Geschichte einen allgemeineren Faktor zu Rate gezogen wissen wollten und wollen, habe ich befürwortet, die Fragestellung streng auf den allgemeinen Begriff der Religion (mit Ausschluß des Ideals) zu beschränken und ihn auf der Geschichte und d. h. der Religionsgeschichte ausschließlich aufzubauen. Auf die Kontroverse darüber gehe ich hier nicht ein. Ich halte den damit aufgestellten methodischen Grundsatz nach wie vor für den durch die Sache gebotenen und habe ihn auch in meiner Dogmatik befolgt. Dieser liegt also in einer sonst wohl kaum vorkommenden Weise die Verwertung der Religionsgeschichte zu Grunde.

Nehme ich hinzu, was eben zuerst entwickelt wurde, daß der geschichtliche Stoff grundsätzlich im religionsgeschichtlichen Sinn genommen und bearbeitet worden ist, so bleibt nur eins übrig,

worauf der Religionsgeschichte in meiner Dogmatik kein direkter Einfluß eingeräumt worden ist. Und das sind die dogmatischen Sätze selbst, in denen sich die christliche Glaubenserkenntnis darstellt. Meines Bedünkens nun wäre es ein grober Fehler, wenn es anders wäre. Ich hätte mich dann des oben erwähnten methodischen Fehlers schuldig gemacht, das konkrete Ideal durch Hinzunahme anderer ihm nicht entsprechender Züge zu verwischen d. h. die Wahrheit mit Irrtümern zu verbinden. Und doch muß es eben dies sein, worin man einen Mangel erblickt hat. Die Aeußerungen z. B. von Scheibe in der Deutschen Litteraturzeitung lassen keine andere Auffassung zu.

Diesem Einwand entgegenzutreten, ist freilich einigermaßen schwierig, weil die darin als richtig angenommene, der meinen entgegengesetzte Auffassung noch nirgends eingehender begründet oder am Stoff durchgeführt worden ist. Denn wenn gesagt wird, daß wir doch nicht selten in außerchristlichen Religionen Aeußerungen einer edlen und der christlichen verwandten Frömmigkeit begegnen, so hat das mit dem streitigen Punkt nichts zu thun. Es ordnet sich dem Gedanken ein, daß wir in der Religionsgeschichte auch eine positive Vorbereitung des Christentums zu erblicken haben. Um darüber keinen Zweifel zu lassen, daß ich diesem Gedanken zustimme, habe ich ihn in der neuen Auflage meiner Dogmatik ausdrücklich hervorgehoben. Ich sehe nicht, daß daraus irgend folgt, was zu einer Umgestaltung oder Weiterbildung christlicher Glaubenssätze durch den außerchristlichen Stoff der Religionsgeschichte führen könnte. Darum allein handelt es sich aber doch in der Kontroverse.

Die, welche in diesem Punkt anders denken, scheinen mir darin zu irren, daß sie überhaupt von einer neuen Durcharbeitung des religionsgeschichtlichen Stoffs, die im dogmatischen Interesse geschähe, oder etwa auch von neuen Entdeckungen der Forschung große Dinge erwarten, die für die Dogmatik in Betracht kommen könnten. Ich stelle dem die Behauptung entgegen, daß wir schon jetzt einigermaßen zu überblicken vermögen, was wir aus der Religionsgeschichte für die Dogmatik lernen können. Es ist eine doppelte Bewegung, auf die wir überall in den Religionen stoßen,

die eine, die die natürlichen Werte durch die sittlichen Werte ersetzt, die andere, die über die Welt hinausgreift und auf Erlösung von der Welt als ihr Ziel hinausläuft. Das Christentum liegt im Schnittpunkt dieser beiden Bewegungen, ist ethische Erlösungsreligion und als solche die Vollendung des religiösen Lebens der Menschheit, so zwar, daß eine Entwicklung darüber hinaus nicht wohl gedacht werden kann. Denn der Gedanke an etwaige neue Offenbarungen oder Schöpfungen, wie ihn Bonus verkündigt — m. E. ein Ungedanke — bleibt hier ausgeschlossen, wo es sich fragt, was wir aus der Geschichte zu lernen haben. Von dem gilt, daß es sich im Christentum zusammenfassen läßt, und jeder Versuch, das Christentum durch andere Religionen zu verbessern, eine rückläufige Bewegung involvieren würde.

Etwas anders stellt es sich, wenn man in der religionsgeschichtlichen Forschung mit der Aufmerksamkeit vorzüglich bei den religiösen Vorstellungskreisen stehn bleibt. Da erscheint das Material als ein überaus mannigfaltiges und buntes, das überdies immer mehr wächst, je weiter die Forschung vorschreitet, und für den einzelnen schier unübersehbar ist.

Aber was bedeutet das für die Dogmatik? Den Intellektualismus zu überwinden ist eine ihrer wichtigsten Aufgaben in der Gegenwart. Soll sie ihn sich wieder auf dem Umweg der Religionsgeschichte aufdrängen lassen? Im Gegenteil hat hier die religionsgeschichtliche Forschung noch zu lernen und Fortschritte zu machen. Oft genug fehlt es in ihr noch daran, daß sie wirklich die Religion, nicht deren Drum und Dran, sondern die Religion selbst, zum Gegenstand ihrer Betrachtung macht. Und abgesehen davon, wer möchte befürworten, aus der Erforschung der Mythologie zu entnehmen, was dem christlichen Glauben zur Berichtigung oder Weiterbildung dienen könnte?

So sehe ich nicht anders, als daß diese an die Religionsgeschichte geknüpften Erwartungen über das Ziel hinausschießen. Auch in ihnen kommt der Historismus zum Ausdruck, dessen Umarmungen sich zu erwehren Existenzbedingung für die Dogmatik ist.

Ethische Grundfragen des evangelischen Christentums.

Einige Betrachtungen beim Studium von Herrmanns Ethik.

Von

E. Billing,
Docent in Upsala.

Herrmanns „Ethik" gehört zu der Art von Büchern, die niemals direkt zu einem sonderlich großen Publikum gelangen können. Dagegen glauben wir, daß es mittelbar, vielleicht durch viele Zwischenhände, einen ausgedehnteren, dauernderen und vor allem tiefgehenderen Einfluß ausüben wird als die allermeisten theologischen Arbeiten unserer Tage. Sicherlich ist es manch einem wie mir gegangen, daß, nachdem er einmal zu dieser Arbeit gegriffen und ihre scheinbar so stille, im Grunde aber intensiv, fast leidenschaftlich energische Gedankenentwickelung ihn ergriffen hat, er nicht wieder davon loskommen konnte, sondern gezwungen war, ständig aufs neue mit seinen eigenen Gedanken sie zu umkreisen. Und es fehlt nicht an Zeichen, die darauf deuten, daß etwas Aehnliches von der gegenwärtigen systematisch-theologischen Arbeit im ganzen gesagt werden kann. Ueberall erkennt man in den Problemen, die heute diskutiert werden, die Herrmannschen Fragestellungen wieder. Wir glauben auch, daß es in Wirklichkeit keine theologische Arbeit gibt, die so geeignet ist, den Ausgangspunkt für die systematisch-theologischen Diskussionen der nächsten — und mehr als der nächsten — Zeit zu bilden.

Worin liegt nun der eigentümliche Wert dieser Arbeit? Was sie gibt, könnte etwas ganz Einfaches und Gewöhnliches zu sein

scheinen. Es will nichts anderes sein, ja hält streng darauf, daß es nichts anderes sei, als eine schlichte Beschreibung der „allen Christen gemeinsamen Grundzüge des sittlichen Verhaltens", allerdings so, daß zugleich deutlich wird, „weshalb ein solches Verhalten die notwendige Aeußerung christlichen Lebens ist." Und in diesem Programm scheint ja nicht sonderlich viel Neues zu liegen oder angekündigt zu werden.

Doch ist das vielleicht schon etwas in unserer Zeit nicht so Gewöhnliches, eine systematisch-theologische Arbeit anzutreffen, die sich nicht damit begnügt und auch sich nicht lange damit aufhält, ein „Programm" zu geben, sondern direkt auf die Sache selbst losgeht und wirkliche Realitäten gibt. In aller Zeit ist, vermute ich, auf diesem Gebiet die Versuchung Programme zu schreiben ungewöhnlich groß gewesen und haben die Umwege, bevor man wirklich zur Sache gegangen, eine Tendenz gehabt, ungewöhnlich zahlreich und lang zu werden. Mehr als andere ist aber doch wohl unsere Zeit eine Zeit der vielen Programme und der wenigen durchgeführten Gedanken gewesen. Und doch gibt es, auch für den Programmverfasser selbst, keine andere Weise, den Wert seiner Gedanken zu prüfen als — sie auszuführen. Denn auch hier gilt Schillers Wort: „leicht bei einander wohnen die Gedanken, doch hart im Raume stoßen sich die Sachen". Herrmann hat sich dieser Probe nicht entzogen. Wie man auch zu seinen Gedanken sich stellen möge — das muß man anerkennen, daß er sie nicht früher losgelassen, als bis sie ihre letzten Konsequenzen enthüllt und er gezeigt hat, daß und wie seiner Meinung nach sie auch in der engen Welt der „Sachen", der Realitäten, festzuhalten sind.

Und die Realität, um die es sich hier handelt, ist ja die für die Theologie wichtigste von allen. Die wichtigste deshalb, weil alle die Fragen, vor welche die Theologie in unseren Tagen gestellt wird — wir sagen gestellt wird, denn bezüglich der Fragen, die die Theologen sich selbst zu stellen belieben, läßt sich natürlich weder dieses noch irgend etwas anderes garantieren — nach dieser hin gravitieren: was ist ein christlich sittliches Leben und wie wird es möglich? Sie läßt sich nicht beantworten, ohne

daß auch die dogmatischen Prinzipienfragen in die Antwort hineingezogen werden. Vor allem hat man gelernt mehr und mehr einzusehen, wie nicht nur die große Frage nach dem Wesen und Grunde des christlichen Glaubens und der Glaubensgewißheit ganz und gar in der Ethik, sondern auch die Ethik ganz und gar in ihr liegt. In ihr hat denn auch Herrmanns ganze Ethik ihren Zentralpunkt, auf den alle Linien entweder hinweisen oder von dem sie ausgehen. Seine Arbeit ist, wenn irgend eine andere, eine Darstellung von dem „Wesen des Christentums".

Die Weise aber, auf welche Herrmann diese Grundfrage aller Grundfragen des Christentums behandelt hat, ist gewiß nichts weniger als eine gewöhnliche. Obschon seine Arbeit sich gar nicht — und glücklicherweise — als ein Bekenntnis ankündigt, braucht man nicht weit zu lesen, um zu merken, daß man es hier mit einem wirklichen Bekenntnisse zu thun hat. Und doch ist es wieder mehr als ein bloß subjektives „Bekenntnis". Es ist sein eigenes Christentum, das er vom Beginn zum Ende darlegt, aus dem er schöpft; was er hier gefunden, hat er aber — und dadurch unterscheidet sich seine Darstellung von den meisten sogenannten „Bekenntnissen" — mit seltener Energie so lange vor dem Gedanken festzuhalten gewußt, bis es gezwungen wurde sich zu klaren theologischen Begriffen zu sammeln und zu geschlossenen Zusammenhängen zu kristallisieren — man kann es noch nachempfinden, welche mühsame, ja qualvolle Arbeit dies gekostet hat. So aber ist seine „Ethik", wenn wir recht sehen, etwas weit Höheres geworden als nur ein interessanter Beitrag zur ethischen Literatur — sie ist so etwas wie ein wirkliches Originalaktenstück, eine Primärquelle zum Verständnis des christlich-sittlichen Lebens unserer modernen Zeit. Von diesem Gesichtspunkte aus ist sie, man mag dann von den Einzelheiten, auch den wichtigsten, denken wie man wolle, ein Geschenk von unschätzbarem Wert für unsere Kirche. Wie einseitig man sie auch finden möge — und ich vermute, daß kaum jemand sie nicht in hohem Grade einseitig finden wird — so hat man doch mehr von ihr zu lernen, mehr Hilfe zur Klärung seines eigenen sittlichen Lebens und Denkens als von vielen allseitig abwägenden und umsichtig moderieren-

den Systemen. Als „Primärquelle" hat sie etwas Unerschöpfliches an sich. Daher eben ist es verlockend, und, wie uns scheint, auch berechtigt, sie auch von anderen Gesichtspunkten zu diskutieren als denen, die sie selbst zunächst an die Hand gibt.

Einseitig, sehr einseitig finden auch wir Herrmanns Darstellung. Ehe wir aber anzudeuten suchen, in welcher Richtung wir sie vornehmlich für einer Ergänzung bedürftig erachten, haben wir jedoch ein Interesse daran, stark zu betonen, wie eng diese Einseitigkeit mit eben dem Hauptverdienst von Herrmanns Arbeit zusammenhängt. Sein energisches Streben geht darauf aus, ein in seiner Art abgeschlossenes, Glied für Glied streng zusammenhängendes Ganzes zu geben: er verlangt, wie wir hörten, daß die Beschreibung des sittlichen Lebens des Christen so gestaltet werden soll, daß sie zugleich zu einem Nachweis der Notwendigkeit eines solchen sittlichen Verhältnisses vom Ausgangspunkt des christlichen Glaubens aus wird. Wo die Aufgabe so gestellt wird, kann offenbar das Hauptgewicht nicht auf die allseitige Beleuchtung aller der einzelnen Fragen gelegt werden. Im Gegenteil muß vieles sonst Wertvolle beiseite gelassen werden, damit der leitende Gedanke nicht einen Augenblick vergessen oder verdunkelt werde; man muß von dem Versuch abstehen, die vielen Fäden aufzusammeln, um zunächst wenigstens einen von ihnen von Anfang bis zum Ende zu verfolgen. Die Frage wird also eigentlich die, ob die Aufgabe selbst richtig formuliert ist, ob es wirklich von Gewicht ist, ob es die Mühe lohnt, den Versuch zu machen, auf diesem Gebiete einen solchen geschlossenen Zusammenhang nachzuweisen. Viele werden ganz gewiß geneigt sein, a priori einen jeden solchen Versuch als eine ungesunde und illusorische Konstruktion in Verdacht zu haben. Und doch hat meiner Meinung nach H. Recht darin, daß es zum innersten Lebensinteresse nicht bloß der Theologie, sondern der evangelischen Kirche gehört, wenigstens an der Möglichkeit hiervon festzuhalten — natürlich nicht in dem Sinne, daß man jemals mit der Aufgabe definitiv fertig werden könnte, wohl aber so, daß es keine Punkte hier und da längs der Linie des sittlichen Lebens verstreut gibt, wo die Analyse im voraus und ein für allemal zum Stehenbleiben verurteilt

wäre, weil man dort vor einem „Mysterium" stehe, vor dem man sich beugen müsse, dessen Inhalt aber sich nicht weiter klarmachen läßt. Diese Forderung liegt wirklich, wie H. wieder mit solcher Kraft betont hat, bereits in dem reformatorischen Glaubensbegriff. Die Reformatoren haben Recht, wenn sie den Anspruch erheben, zeigen zu können, was die Katholiken niemals zu zeigen vermocht haben, „quomodo bona opera facere possimus" — in ihrem Glaubensbegriff haben sie die prinzipielle Möglichkeit hierzu. Denn ist im Glauben der einheitliche Quellpunkt für das ganze sittliche Leben des Christen gefunden, und ist dieser Glaube selbst ein „Vorgang im Bewußtsein, aus welchem man die Kraft und die Motive zu einem neuen Wollen schöpft", „eine aus überwältigenden Gründen erwachsende persönliche Ueberzeugung" — so muß es ja auch möglich sein, dieses ganze sittliche Leben „als einen Vorgang im Bewußtsein" zu verstehen, seiner Entwickelung Schritt für Schritt im „Bewußtsein" zu folgen. Könnte man bloß recht konkret den Glauben in seinem Ursprung und seinem Wesen erfassen, so würde man darin den Schlüssel zum Verständnis alles Folgenden haben. Man braucht nicht und hat kein Recht dazu, irgendwo einen neuen Ausgangspunkt zu suchen: das wäre eine verhängnisvolle μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, wodurch man sogleich außerhalb der Grenzen der evangelischen Sittlichkeit sich stellte. „Was nicht aus dem Glauben stammt, ist Sünde", was nur von außen her hinzugefügt wird, ohne aus der persönlichen Ueberzeugung hervorzuwachsen oder sich vor ihr zu legitimieren, ist zum mindesten nicht evangelische Sittlichkeit. Wenn das Verständnis und das Interesse für die angedeutete Aufgabe als eine nicht bloß „interessante" sondern wirklich zentrale Aufgabe fehlt, ist dieses also ein Symptom dafür, daß der evangelischen Anschauung fremde Elemente in dieselbe eingedrungen sind.

Es dürfte sich auch, worauf H. oft hingewiesen, nachweisen lassen, daß die Ursache dafür, daß diese Aufgabe zwar nicht unbearbeitet gelassen, aber nicht mit voller Schärfe und mit klarem Bewußtsein von seiner Bedeutung ins Auge gefaßt worden ist, vorzugsweise in zwei untereinander enge zusammenhängenden Resten aus der Anschauung des Katholizismus liegt, die mehr

oder weniger dunkel und unbewußt hineingespielt haben: in Ueberbleibseln einerseits ihrer gesetzlichen Anschauung und andererseits ihres Gnadenbegriffs. Wo noch ein, wenn auch scheinbar noch so unwesentlicher Rest von der Auffassung des Bibelwortes als eines geoffenbarten Gesetzes übrig ist, muß offenbar sofort das Interesse für den Nachweis der inneren persönlichen Vermittelung zwischen den verschiedenen Momenten des sittlichen Lebens erschlaffen — an seine Stelle tritt stets früher oder später der bequemere Hinweis auf das Gebot der äußeren Autorität. Aber auch in manchen ethischen Arbeiten, wo die Aufmerksamkeit so energisch wie möglich auf die Ausscheidung der so unendlich schwer ausrottbaren Reste dieser Betrachtungsweise gerichtet ist, wird man, wenn man achtgibt, Punkte finden, wo der bisherige Zusammenhang plötzlich auf ähnliche Weise unterbrochen wird, wo der Faden der psychologischen Darstellung nicht bloß reißt (wer hätte den Mut, darüber sich zum Richter aufzuwerfen?), sondern abgeschnitten wird, wo man eine offene Erklärung oder öfter eine dunkle Vorstellung davon antrifft, daß es zufolge der eigenen Natur der Sache nicht möglich ist, ihn weiter zu verfolgen. Es geschieht vorzugsweise beim Zentrum selbst der christlichen Ethik — bei der Frage von der „Wiedergeburt", oder wie der Terminus lauten mag —, daß diese Beobachtung sich einem aufdrängt. Wie vieles wirklich tief Gedachtes und noch mehr warm Gefühltes hierüber in unseren ethischen Arbeiten sich auch gesagt findet, man hat doch allzu oft den Eindruck, daß es mehr als ein Ausdruck für den Wunsch des Verfassers dient, auch den Leser fühlen zu lassen, welch unerschöpflicher Reichtum in diesem Erleben für den Christen enthalten ist, als dazu seine Bedeutung und seinen Verlauf eigentlich klarzumachen. Und, wie gesagt, man erhält wohl auch wenigstens eine Andeutung davon, daß es so sein muß. Wir stehen hier bei dem Mysterium, wo alle Analyse enden muß. Und hierin liegt ja etwas Richtiges: gewiß ist hier das Mysterium, das stets ein Mysterium verbleiben muß. Dieses aber darf nicht, innerhalb der Linie des sittlichen Lebens, so gedeutet werden, als ständen wir hier an einem Punkt, wo alles Denken aufhören muß, wo es gleichsam mit der

Stirne gegen eine undurchdringliche Mauer stößt[1]). Es bedeutet das vielmehr, daß wir hier an einem Knotenpunkt stehen, wo alle Fäden des christlichen Lebens in solchem Reichtum zusammenlaufen, daß der Gedanke und die Analysen dort in aller Ewigkeit nicht zu Ende kommen können, nie auch nur in dem relativen Sinne fertig werden, wie sie das an andern Punkten können, niemals aufhören in ihrem Streben, noch weiter vorzudringen. So stellt sich die Sache, sobald man sich klar macht, daß die „Gnade", deren Werk die „Wiedergeburt" ist, darin besteht, daß Gott in Christus persönlich uns erbarmend entgegengetreten ist und entgegentritt, während die entgegengesetzte Auffassung oder vielleicht richtiger das Gefühl, zuletzt darauf zurückweist, daß der Gnadenbegriff, der einem vorschwebt, trotz aller Polemik nicht deutlich von der katholischen „gratia infusa" verschieden ist — das zeigt sich ja oft genug schon in den Ausdrücken, die man mit Vorliebe benutzt: „Gnadenkräfte" (man beachte den Plural!), die „eingegossen" werden u. s. w. Wird nun die Gnade auf diese Weise gefaßt, so muß — es ist nun eben das Kriterium für ihre unvergleichliche Erhabenheit — hier der psychologische Zusammenhang zerreißen: das Denken steht hier vor einem Faktum, das nicht nur material sondern auch formal absolut verschieden von jeder anderen Erfahrung ist, und daher seinem eigenen Wesen zufolge sich auf keine Weise mit psychologischen Kategorien klarmachen läßt — das will hier, wo es sich doch um ein psychologisches Faktum handelt, besagen: sich überhaupt nicht klarmachen läßt. Auch der, welcher von dem andern Gnadenbegriff ausgeht, fühlt sich hier vor eine ihm ganz übermächtige Aufgabe gestellt. Es gilt ja nichts Geringeres als einerseits die in ethischer Entwickelung und im Kampf begriffene Person in ihrer ganzen Konkretion, sowie diese unter der Wechselwirkung zwischen seiner eigenen Persönlichkeit und den ver-

1) Es kann natürlich nicht unsere Meinung sein zu behaupten, daß es überhaupt keine solchen Punkte gäbe. Vielmehr, auch das sittliche Leben ist von derartigen „Mysterien" auf allen Seiten umgeben, auch wenn wir nach seinem eigenen „absoluten Anfang" fragen, stehen wir sogleich vor einem solchen.

schiedenen Verhältnissen sich ausgebildet hat, die auf diese ethische Entwickelung einen bestimmenden Einfluß ausgeübt haben — und andererseits Christus, nach der dem Menschen zugewandten Seite seines Wesens, auch in seiner ganzen Konkretion, in seinem ganzen Reichtum zu erfassen. Erst unter diesen beiden Voraussetzungen würde man ja den ganzen Stoff gesammelt haben, der nötig ist, um klarmachen zu können, welche Bedeutung die Begegnung mit Christus — diesem Christus — für das sittliche Leben des Menschen — dieses Menschen — erhalten kann. Hier kann nicht der geringste Zweifel darüber bestehen: die Aufgabe ist und bleibt uns übermächtig, es besteht gar keine Gefahr, daß das Mysterium verschwinden möchte. Aber es findet sich hier doch kein Punkt, wo der forschende Gedanke ein für allemal stehen zu bleiben verurteilt wäre. Denn wie absolut einzigartig auch von materialem Gesichtspunkt aus das Faktum ist, vor welchem er steht, so ist doch von formalem Gesichtspunkt aus kein Hindernis vorhanden, auf dieses Faktum die gewöhnlichen psychologischen Kategorien anzuwenden, nur daß diese hier auf eine so verwirrend vielseitige Weise in Anspruch genommen werden. Vielmehr eröffnen sich hier die reichsten, ja unendliche Perspektiven für eine fruchtbare theologische Arbeit. Und wie einseitig auch Herrmanns Darstellung in den beiden fraglichen Hinsichten, unserer Meinung nach, ist, so bestätigt sich doch die Richtigkeit des Ausgangspunktes eben an dem genannten zentralen Punkte, in der seltenen Klarheit, womit hier die Bedeutung der „Wiedergeburt" und das Verhältnis zur „Bekehrung" von einer Seite hervortritt.

Der rein persönliche Gnadenbegriff, der in Herrmanns Darstellung mit einer Konsequenz wie vielleicht nie zuvor durchgeführt wird, tritt indessen bei ihm, methodologisch gesehen, bloß als eine Anwendung unter anderen eines der obersten Grundgedanken seiner ethischen Anschauung hervor, des Gedankens, daß jedes neue Stadium in der Entwickelung des Individuums zu sittlichem und religiösem Leben durch die Eindrücke, die es durch das Verhältnis zu bereits in sittlichem und religiösem Leben stehenden Personen empfangen hat, bedingt ist und auf sie zurückweist.

In seiner gegen andere Gnadenbegriffe streng exklusiven Anwendung auf das Verhältnis zwischen dem Menschen und Christus muß also dieser Gedanke seine eine Front gegen gewisse Seiten in der in der theologischen Ethik herkömmlichen Art und Weise, diese Fragen zu betrachten, richten. Aber indem derselbe Gedanke der Konstruktion der noch nicht, wenigstens nicht bewußt und erkannt, unter religiösem Einfluß stehenden ethischen Entwickelung zu Grunde gelegt wird, macht er mindestens ebenso entschieden Front gegen die in der philosophischen Ethik der Gegenwart herrschende Betrachtungsweise — gegen die jetzt so modernen Versuche, auf psychologischem Wege „die sittlichen Gedanken aus einem andern Besitz des Geistes", „aus den in der menschlichen Natur angelegten Trieben" abzuleiten. „Den absoluten Anfang des sittlichen Lebens kennen wir ebensowenig wie den absoluten Anfang des natürlichen. Das Lebendige können wir nur auf Lebendiges zurückführen. Durch Menschen, die bereits sittlich lebendig waren, müssen wir also selbst in ein sittliches Verfahren versetzt werden" (Ethik², S. 26).

Es ist, wenn wir richtig sehen, ein außerordentlich fruchtbarer methodischer Weg, auf den uns diese Gedanken führen, so ungeheuer einfach sie auch scheinen. Daß die Fakta, auf die sie hinweisen, von geradezu fundamentaler Bedeutung für die sittliche Entwickelung des Individuums sind, wird wohl ein jeder, möge er sich auch noch so in das Schema der evolutionistisch-eudämonistischen Gedanken eingesponnen haben, anerkennen müssen. Es dürfte nur, scheint es uns, nötig sein, ein einziges Mal die Sache sich konkret zu machen, dadurch daß man aufrichtig sich klarzumachen sucht, welche Bedeutung das persönliche Verhältnis zu andern Personen, zu den Eltern, zu den Menschen, mit welchen man später in irgend eine Art seelischer Gemeinschaft getreten ist, für unsere eigene sittliche Entwickelung gehabt hat — und fast alle anderen Fakta, die für diese von Bedeutung gewesen sind, würden auf einmal in den Hintergrund treten. Man dürfte wenigstens willig anerkennen, daß ein Verfahren, das sich von diesem Gedanken leiten läßt, wie H. (Ethik², S. 7) sagt, einen berechtigten Platz hat neben dem Versuch der philosophischen Ethik,

„das Sittliche in seinem Ursprung zu erklären". Was die theologische Ethik angeht, glauben wir geradezu, daß hier ein Weg angegeben ist, auf dem sie aus ihrem gegenwärtigen Schwanken zwischen verschiedenen Methoden, wo man allzu oft an die alte Maxime „methodus est arbitraria" erinnert wird, wenn auch durch recht große Schwierigkeiten, herauskommen und zu einer Methode gelangen könnte, die in ihrer Art, für die eigentümlichen Aufgaben der theologischen Ethik, sich an Stringenz und Tragweite als der modernen philosophischen ebenbürtig erweisen würde.

Nun ist es ja durchaus kein neuer, sondern vielmehr ein innerhalb der theologischen Ethik uralter Gedanke, zur Illustrierung der Bedeutung, die das Verhältnis zu Christus für den Menschen hat, Analogien von anderen persönlichen Verhältnissen her zu benutzen. Aus diesem Gedanken aber ein für die ganze Methode und Konstruktion grundlegendes Prinzip zu machen, daran hat meines Wissens bisher noch niemand gedacht — und hat es nicht thun können, solange man, zum mindesten überwiegend, die von solchen Verhältnissen hergeholten Analogien eben nur als Analogien betrachtete, als mehr oder weniger willkürlich gewählte Bilder, als Illustrationen. Eine solche Tragweite kann der angegebene Gedanke erst erhalten, wenn im Zusammenhang mit der rein persönlichen Fassung des Gnadenbegriffs der andere Gedanke hinzukommt, daß das, was in diesen Verhältnissen dem Individuum gegeben wird, nicht bloß eine äußere Aehnlichkeit hat oder in einer zufälligen Analogie mit dem steht, was Christus demjenigen gibt, der mit ihm in persönliche Gemeinschaft tritt, sondern daß es sich hier *formal* gesehen um Verhältnisse der gleichen Art handelt, und daß aus *materialem* Gesichtspunkt das Verhältnis, das wir zu Christus einnehmen, in wesentlichem Grade und auf eine im Wesen der Sache begründete Weise davon bestimmt wird, inwieweit wir uns diesen anderen Verhältnissen hingegeben haben, was wir dort empfangen und wie wir es auf uns haben wirken lassen. Um klarzumachen, was hiermit für die theologische Ethik gewonnen ist, möchten wir an einen Kierkegaard'schen Gedanken anknüpfen. Im Gegensatz

zu der Auffassung des persönlichen Lebens als einer fortschreitenden, wesentlich ununterbrochenen Entwickelung hat er mit seiner ganzen paradoxalen Schärfe darauf hingewiesen, daß im Gegenteil jeder Uebergang aus einem niedrigeren Stadium zu einem höheren den Charakter eines Sprunges, eines Abbruchs, eines radikalen Bruches mit dem vorhergehenden hat. Dies ist ganz gewiß ein Gedanke, den eine christliche Ethik, die sich ihres Zieles bewußt ist, nicht fallen lassen kann. Aber so lange man in dem Grade wie Kierkegaard das Individuum isoliert auffaßt, bleibt dieser Gedanke bloß ein isoliertes Paradoxon, das der Christ genötigt ist auf sich zu nehmen, das er aber nicht — wir sagen nicht „beweisen" kann, denn damit wäre ja der Gedanke schon verdreht — das er aber nicht einmal für sich selbst dadurch weiter klarmachen kann, daß er es mit andern Erfahrungen seines Lebens in einen klaren Zusammenhang bringt. Methodisch anwendbar wird der Gedanke erst in Verbindung mit dem andern Gedanken. Dann aber braucht er nicht länger isoliert zu stehen, sondern muß sich leicht vor der Erfahrung eines jeden legitimieren können. Die Entwickelung des Kindes zu einer sittlichen Persönlichkeit z. B. ist gewißlich seiner einen Seite nach, aber ist nicht bloß eine gleichmäßig fortschreitende Entwickelung seiner Naturanlagen, sondern es ist, durch den Einfluß seiner Eltern u. s. w., über seinen „natürlichen" Standpunkt hinausgerückt, „in ein sittliches Verfahren versetzt" worden.

Diesem methodischen Grundgedanken Herrmanns schließen wir uns also im Prinzip und ohne jede Restriktion an. Alles Folgende will nur ein Versuch sein, zu zeigen, daß für die Ausführung desselben auch andere Wege offen stehen als der von Herrmann allein befolgte. Daß er dabei auf eine ganz andere Weise als bei H., wo er anderen Grundgedanken von noch fundamentalerer Bedeutung untergeordnet ist, in den Vordergrund treten wird, ist klar und dessen sind wir uns voll bewußt. Die Darstellung in seiner Ethik betrachten wir überhaupt hier bloß von einem einzigen sehr einfachen Gesichtspunkte, dem, daß es sich dort zunächst oder wenigstens zugleich um eine Beschreibung der Entstehung, Entwickelung und der wesentlichen Grundzüge

der christlichen Sittlichkeit handelt. Daß für den Urteilenden auch andere Gesichtspunkte möglich sind, ja wohl näher liegen, wissen wir wohl[1]). Aber in jedem Fall scheint uns sowohl Herrmanns Weise, seine Aufgabe zu formulieren, wie viele Teile seiner folgenden Darstellung auch dem von uns angelegten Gesichtspunkt Berechtigung zu geben.

Wenn es gilt, die Bedeutung der persönlichen Verhältnisse für die sittliche Entwickelung des Individuums aufzuzeigen, hält sich H. fast ausschließlich an das ganz direkt persönliche Verhältnis zwischen Individuum und Individuum; bei einer Konstruktion dieses Verhältnisses hält er sich wieder fast ausschließlich an eine einzige Seite davon, diejenige, die es als ein Vertrauens- oder Autoritätsverhältnis charakterisiert. Wenigstens ist dieses das einzige, das entscheidende Bedeutung für das Ganze erhält, für alle andern Momente bleibt es bei bloßen Andeutungen. Dieses: daß die Hoheit des sittlichen Lebens uns so von einer andern Person entgegenleuchten kann, daß wir, unwillkürlich davon bezwungen, gezwungen werden, was wir hier sehen, als etwas unbedingt Wertvolles anzuerkennen, und so, indem wir in dem Vertrauen, das diese Person uns abgewonnen hat, sie in ihrem sittlichen Verhältnis zu einer Autorität für uns machen, uns aufgefordert fühlen, selbst dasselbe Verhältnis einzunehmen — dies ist das Grundfaktum, das — in dem Sinne, in dem man hier überhaupt von einer Erklärung sprechen kann — die Möglichkeit der Entstehung eines sittlichen Lebens in uns erklärt; dies ist auch das Faktum, in dem die religiösen Gedanken letzthin ihre Wurzel und ihren Halt haben.

Nun erkennen wir willig an, daß der Punkt, auf den H.

1) Vgl. vor allem Troeltsch in dieser Zeitschr. 1902. Mit voller Absicht habe ich — im Interesse der Einfachheit und Einheitlichkeit — auf jeden Versuch einer Auseinandersetzung oder auch nur einer Anknüpfung an seine Darstellung verzichtet, welche im übrigen ihrem letzteren Teile nach mir erst bekannt wurde, nachdem mein Aufsatz in allem Wesentlichen fertiggestellt war. Indessen scheint es mir, als gingen unsere Wünsche — trotz der vollständigen Verschiedenheit im Ausgangspunkt und wohl auch im Standpunkt — doch schließlich in mehreren Hinsichten in derselben Richtung.

hier mit solcher Energie hinweist, der zentrale Punkt selbst ist. Wünscht man also um denselben mehr Linien, als die von H. angegebenen, gezogen zu sehn, so muß man doch genau zusehn, daß sie alle ihr Zentrum in diesem Punkt haben, nicht die Aufmerksamkeit davon abziehn, sondern vielmehr dazu dienen, auf ihn als den zentralen Punkt hinzuweisen. Alle sittlichen Eindrücke, die die in der Entwickelung begriffene Persönlichkeit sonst empfangen kann, treten an intensiver Bedeutung entschieden hinter denen zurück, die sie in der direkten persönlichen Gemeinschaft, Angesicht gegen Angesicht, von einer sittlichen Persönlichkeit empfängt — die anderen können auf nichts Höheres Anspruch machen, als daß sie vorbereitend für diese wirken, das Verständnis und die Empfänglichkeit dafür wecken können. Und innerhalb dieses rein persönlichen Verhältnisses wieder liegt das punctum saliens ebenso entschieden in dem von H. betonten Moment. Erst wo dieses durchschlägt, also erst wenn wir dahin geführt werden, aus eigener Einsicht, frei und doch gezwungen, zu den sittlichen Gedanken, die zu fassen uns der andere geholfen hat, um ihrer selbst willen ja zu sagen — erst da ist die sittliche Bedeutung dieses Verhältnisses für uns entschieden, und erst indem sie mit diesem Moment in Verbindung gebracht werden, erhalten alle anderen Eindrücke, die wir von ihm empfangen haben, sozusagen ihre ethische Taufe, ihre entscheidende ethische Qualifikation. Sonst sind sie, an und für sich, ethisch neutral und können, wenn sie uns nicht zu diesem eigenen, frei sittlichen Entscheiden führen oder davon gleichsam umschlossen werden, schließlich in unsittlicher Richtung ausschlagen. Dieses aber hindert offenbar nicht, daß alle diese anderen Eindrücke eine äußerst wichtige vorbereitende Bedeutung für den entscheidenden Eindruck haben besitzen können, uns sozusagen zu ihm hin haben ziehen oder — locken können, und daß also die Priorität in *diesem* Sinne ihnen zukommt. Und in solchem Fall dürfte es ohne weiteres klar sein, daß es nicht gleichgültig sein kann, ob die zentrale Erfahrung von diesen andern Erfahrungen isoliert oder ob sie, so weit und konkret wie möglich, in ihren Relationen zu den anderen gefaßt wird. Es ist nicht bloß der eine und der andere ergänzende Gesichtspunkt, der in ersterem

Falle verloren geht, sondern auch die Deutung selbst der zentralen Erfahrung muß eine wesentlich andere werden. Wir können hier, wenn wir richtig sehn, gegen Herrmann selbst die Anmerkungen richten, die er (Ethik², S. 5 f.) gegen Schleiermachers Konstruktion des christlich sittlichen Handelns gerichtet hat, wenn er darauf hinweist, wie sie notwendig mit einer starken Abstraktion behaftet sein muß, weil Schl. „den christlichen Gemütszustand als etwas Gegebenes aufnimmt", während doch „die Bewegung, die der Glaube bewirkt, nur anschaulich gemacht werden kann als der Fortgang der Umwandelung, die sein Wesen ist", und besonders weil bei Schl. „die Schranke des persönlichen Lebens, deren Ueberwindung der Glaube ist", der Zustand, über welchen wir im Glauben „hinwegkommen", noch „im Dunkel bleibt". Wenden wir denselben Gedankengang auf die Frage an, die uns hier beschäftigt, so könnten wir sagen: sind überhaupt noch andere persönliche Eindrücke als der von H. betonte von einer, wenn auch im Vergleich mit diesem sekundären, so doch wesentlichen Bedeutung für die Entstehung des sittlichen Lebens und weiter des religiösen Glaubens gewesen, so muß jede Abstraktion von ihnen beim Ausgangspunkt von verhängnisvoller Bedeutung für die Schilderung der weiteren Entwickelung und Gestaltung des sittlichen Lebens werden. Die Schätzung dieser Faktoren hier ist abhängig von der Bedeutung, die man ihnen dort zuerkennt. In besonders hohem Grade muß dies natürlich der Fall sein in einer Arbeit von dem streng systematischen Charakter wie der Herrmanns.

Um zu veranschaulichen, was wir meinen, möchten wir zunächst auf eine Frage hinweisen, die wenigstens scheinbar für die christliche Ethik nicht zu den allerzentralsten gehört: die nach der ethischen Bedeutung der Gesellschaft und des Gesellschaftslebens. Von gewissen Gesichtspunkten, oder vielleicht richtiger von einem Gesichtspunkt aus, trifft man bei H. die allerhöchste Schätzung und das tiefste Verständnis für den sittlichen Wert derselben — insofern nämlich, als das Individuum in ihnen unschätzbare Anknüpfungspunkte, ja eine beginnende Verwirklichung der Aufgabe findet, die die höchste des sittlichen Lebens ist: die Gemeinschaft zwischen freien und selbständigen Persönlichkeiten, und insofern

durch Vermittelung des Gesellschaftslebens er selbst in ein persönliches Verhältnis zu anderen Personen gebracht wird. Nun stößt man indessen hier und da bei H. selbst auf Andeutungen von Momenten des Gesellschaftslebens, denen er von ethischem Gesichtspunkt aus bereitwillig eine recht große, wenn auch sekundäre, Bedeutung zuerkennt, welche aber kaum als durch die eben angedeutete Betrachtung erschöpfend charakterisiert angesehen werden kann. Aber hier — wir denken zunächst an die sozusagen objektiven Seiten des Gesellschaftslebens: seine Gesetze, Institutionen u. s. w. — bleibt es auch bei bloßen Andeutungen. Und die nächste Ursache hierfür haben wir ohne Zweifel darin zu sehen, daß sie beim Ausgangspunkt selbst nicht mit in Anschlag gebracht worden sind. Daß jedoch auch sie eine große propädeutische Bedeutung für die Erweckung des sittlichen Lebens bei dem Individuum haben, das unter und mitten in ihnen lebt, dürfte klar sein. Und schwerlich mit Recht kann man sagen, daß ein Eingehn hierauf aus dem angegebenen Rahmen: der Bedeutung der persönlichen Verhältnisse für die sittliche Entwickelung des Individuums, herausführen würde. Denn handelt es sich auch im Verhältnis zu ihnen nicht um eine direkte Begegnung zwischen Person und Person, ein persönliches Verhältnis ist doch auch dieses. Persönliche Inhalte sind es letzthin, die in diesen Gesetzen u. s. w. gleichsam kristallisiert, allerdings auch gleichsam erstarrt sind, es ist persönliches Leben, wenn auch sozusagen in depotenzierter Form, das auch in ihnen dem Individuum entgegentritt. Wir werden später versuchen, wenigstens mit ein paar Worten anzudeuten, in welcher Richtung die ethische Betrachtung dieser Verhältnisse zu gehen hätte. Für den Augenblick brechen wir indessen diesen Gedankengang ab, um zu sehen, ob nicht vielleicht in Herrmanns Charakterisierung der ethischen Bedeutung des direkt persönlichen Verhältnisses eine ähnliche Einseitigkeit sich nachweisen läßt.

Stellte man einen gewöhnlichen „einfältigen“ Christen vor die Aufgabe, sich klar zu machen, welche Bedeutung das Verhältnis zu anderen Personen für seine sittliche und religiöse Entwickelung gehabt hat, würde er kaum, denke ich mir, in allererster Linie an die Seite desselben denken, die H. vor allen anderen betont. Son-

dern wahrscheinlich würde er in erster Reihe die *Liebe* nennen, die ihm von seiten anderer Menschen begegnet und schließlich auf eine unvergleichliche Weise, als Gottes eigene Liebe, durch Jesus Christus ihm entgegengetreten ist, die sein Herz erwärmt, zugleich ihn aber auch gedemütigt hat, weil er immer mehr sich dieser Liebe unwürdig gefühlt. Daß das Verhältnis zu diesen Menschen zugleich mehr oder weniger, und wieder in bezug auf Christus auf eine unvergleichliche Weise, ein Vertrauens- und Autoritätsverhältnis gewesen ist, würde er wohl auch, einmal darauf aufmerksam gemacht, ohne Schwierigkeit einsehn, nicht ebenso leicht aber wie bei der andern Seite würde es ihm hier werden, sich die große Bedeutung davon klarzumachen — der andere Gedankengang würde wohl immer für ihn der beherrschende und der ihm meist vertraute bleiben. Nun glaube ich allerdings, wie bereits gesagt, daß Herrmann doch Recht hat, jenes Moment als das auch im Vergleich mit dem eben angedeuteten zentralere und zentralste hervorzuheben — ich glaube auch, daß der supponierte „gewöhnlichere" Gedankengang, recht gedeutet, durchaus nicht hiergegen streitet. Andererseits aber scheint es mir klar zu sein, daß die Seite der Sache, die dieser Gedankengang vor allem ins Auge faßt, auch in dem Grade zentral ist, daß man, wenn man nicht von Anfang an sie mit in Betracht zieht, in sehr starke Abstraktionen hineinkommen *muß* und oftmals gezwungen wird, weite Umwege zu gehen, wo sonst ein recht naher Weg von selbst sich erboten hätte.

Was nun vor allen Dingen wichtig ist sich klar zu machen, das ist, daß es sich hier eigentlich gar nicht um zwei *verschiedene* Momente handelt, zwischen welchen bloß zufällig ein Zusammenhang bestände. Wohl kann man sich ein Verhältnis von Liebe — in dieses Wortes weitester Bedeutung — zwischen zwei Personen denken, ohne daß es zugleich ein Vertrauensverhältnis ist — dies aber schließt dann auch in sich, daß es in ethischer Hinsicht zum mindesten von zweifelhaftem Werte ist. Ein Vertrauensverhältnis hingegen ist immer — und hier zeigt sich aufs neue die primäre Bedeutung dieses Moments — zugleich in gewissem Grade ein Liebesverhältnis. Die Bedingung dafür, daß

wir Vertrauen zu einer Person fassen sollen, ist ja nämlich die, daß wir von ihr den Eindruck erhalten, daß sie in ihrem Handeln gegenüber uns sich nicht von ihren wechselnden egoistischen Interessen bestimmen läßt, sondern einem inneren, konsequenten, von allen solchen Rücksichten unabhängigen Gesetz folgt. Nun zeigt es sich ja indessen — nach Herrmann — schließlich, daß das einzige, das klar als Inhalt eines solchen Gesetzes, als das gedacht werden kann, was wir stets und unter allen Umständen als für uns im Verhältnis zu anderen Menschen verpflichtend empfinden können, die Liebe zum Nächsten ist. In unerreichbarer Klarheit und Schärfe tritt uns bei Christus diese Einsicht und ihre Verwirklichung entgegen. Aber, wie rein formal auch der Begriff des sittlichen Gesetzes gefaßt werden muß, obwohl es einem jeden überlassen werden muß, seinen Rahmen sozusagen mit einem Inhalt zu erfüllen, wird doch in dem Leben eines jeden, in dessen Innerem es sich Gehör verschafft hat, davon etwas zu spüren sein, daß sein Handeln, indem er selbst danach strebt, eine freie und selbständige Person zu werden, zugleich immer, ihm selbst mehr oder weniger bewußt, darauf hinausgeht, die äußere Gemeinschaft mit den Menschen, die in einer oder der anderen Hinsicht ihm nahe geführt werden, zu einer inneren, geistigen, persönlichen Gemeinschaft auszubilden. Etwas von diesem Streben müssen wir also ganz gewiß bei einem jeden verspüren, der in seinem Verhältnis zu uns es vermag uns Vertrauen abzugewinnen — das Vertrauensverhältnis zu ihm ist also immer zugleich in gewissem Grade ein Verhältnis von Liebe.

Daß dem so ist, hat H. keineswegs übersehen. Besonders tritt das zu Tage, wenn er nachzuweisen versucht, wie auch das Erwachen der religiösen Gedanken in uns letzthin auf den Erfahrungen beruht, die wir in einem solchen Vertrauensverhältnis gemacht haben. Er weist (Ethik², S. 86) darauf hin, wie wir darin zugleich erfahren haben, „daß die Kraft sittlicher Güte uns ergriffen und über bisherige Schranken unseres Lebens uns hinweggehoben hat". Und gleich darauf macht er die Sache mehr konkret dadurch, daß er als den einzigen Weg, auf dem wir anderen Menschen eine wirkliche Hilfe für ihre religiöse Entwickelung

werden können, den bezeichnet, daß wir „durch ihnen erwiesene Güte und Treue ihr Vertrauen gewinnen, den Mut unseres Glaubens durch unsere Lebensfreude beweisen und die Gedanken unseres Glaubens nicht aufdringlich aber unbefangen aussprechen". Und es ist für uns von allerhöchstem Interesse gewesen zu beobachten, wie H. in der zweiten Auflage seiner Ethik weitere Schritte in dieser Richtung gethan und versucht hat, auch für die rein ethische Konstruktion mehr als vorher sich dieses Moment zunutze zu machen. So heißt es z. B. S. 26: „Indem wir erleben, daß wir zu anderen Vertrauen fassen, gewinnt unser Wollen eine neue Art. Es wird dann auch durch die Freude an jenen Menschen belebt, aber seine feste Richtung erhält es durch Gedanken, die mit dem Vertrauen in uns entstehen". Und S. 39 heißt es, daß das sittliche Wollen, „das in einem Vertrauensverhältnis gegeben ist", „durch das Wohlgefallen an einem Menschen motiviert ist".

Hiermit könnte es scheinen, als wäre die Ergänzung von Herrmanns Darstellung, die wir wünschen, schon von ihm selbst gegeben. Denn darin, daß, wie H. hinzufügt, unser Willen allein durch die Gedanken, „die mit dem Vertrauen in uns entstehen", „seine feste Richtung erhält", sind wir, wie aus dem Obigen hervorgeht, völlig mit ihm einverstanden. Es scheint uns jedoch, als ob auch abgesehen davon, daß dieser Gedankengang immer nur in vereinzelten Andeutungen hervortritt, noch ein wichtiger Schritt zu thun übrigbliebe. Obwohl es sich nämlich bei H. in einem Sinne um eine direkte Einwirkung von der einen Person auf die andere, um ein wirkliches Eingreifen seitens des einen in die Entwickelung des andern handelt, so läßt er doch immer die Wirkungen hiervon auf den letzteren gleichsam erst einen Umweg durch sein eigenes Bewußtsein nehmen — nur wo sie sich als für diesen bewußt, durch sein eigenes Denken[1]) vermittelt nachweisen lassen, glaubt er von ihnen für die ethische Konstruktion Gebrauch

1) „Reflexion" hat man vielleicht, besonders nach der Darstellung in der zweiten Auflage, nicht das Recht zu sagen, obwohl man immer wieder sich zu dieser Deutung versucht fühlt. Wir werden in dem Folgenden Gelegenheit erhalten, hierauf zurückzukommen.

machen zu können. Für das sittlich schlafende Individuum kann das Begegnen mit einer sittlichen Person sozusagen der Stoß werden, der ihn zur Selbstbesinnung erweckt und die sittlichen Gedanken, die in seinem wie in des andern Innern schlummern, in Bewegung setzt. Sagte man, daß das Vertrauensverhältnis, in dem der andere ihn an sich knüpft, für ihn letzthin bloß eine Veranlassung wird, selbst sich diese sittlichen Gedanken klar zu machen, so wäre dies vielleicht im Ausdruck zu schwach, in der Sache aber wäre es kaum unrichtig. Diese Grenze überschreitet H., soweit wir sehen können, niemals, auch nicht in den eben zitierten Aeußerungen. Daß bei der einen Person durch ihr Verhältnis zu der andern auch etwas Neues, neue Motive und Impulse ganz unmittelbar hervorgerufen, hervorgelockt, sozusagen geschaffen werden können, würde er vielleicht bereitwillig zugeben, aber für die ethische Betrachtung würde er glauben keinen Gebrauch davon machen zu können. Und es ist ganz klar, wodurch er sich hieran gehindert glaubt. Durch nichts Geringeres als das, was er als den allertiefsten Grundgedanken der evangelischen Sittlichkeit betrachtet. Unzweideutig tritt dieses u. a. zu Tage in der unmittelbaren Fortsetzung zu dem ersten der von uns angezogenen, in der zweiten Auflage neu hinzugekommenen Aussprüche: die „Gewalt", die die sittlichen Gedanken über uns ausüben, beruht doch schließlich „darauf allein, daß wir ihre Wahrheit einsehen". Nur der Gehorsam gegen die Gedanken, die sich vor unserem Innern legitimiert und uns die freie Anerkennung ihrer unbedingten Gültigkeit abgewonnen haben, ist evangelische Sittlichkeit. Weicht man das mindeste von diesem Grundsatz ab, so befindet man sich sofort auf dem unsittlichen Wege entweder der gesetzlichen oder der eudämonistischen Sittlichkeit. Diesen Gedanken haben auch wir als den anerkannt, der darauf Anspruch hat, der oberst bestimmende zu sein — wir haben das nicht vergessen. Ebensowenig wie ein Mensch deshalb sittlich ist, weil er aus dem einen oder andern Grunde veranlaßt wird, seine Handlungen in Uebereinstimmung mit einem äußeren Gesetz zu halten — wie viel wirkliche sittliche Einsicht in diesem auch niedergelegt sein möge — ebensowenig ist er noch eine sittliche Person deshalb, weil er sich

unbewußt und willenlos von den Impulsen, die ihn von wirklich sittlichen Personen trafen, hat mitreißen und formen lassen — wieviel wirkliche Sittlichkeit auch dem Anschein nach so bei ihm vorhanden sein möge. Daraus aber, daß dieses noch nicht als wirkliche Sittlichkeit anerkannt werden kann, folgt nicht, daß es nicht von höchster Bedeutung, ja, notwendig für die ethische Betrachtung sein könnte, zu untersuchen, ob nicht auch so etwas mit einer gewissen Notwendigkeit in dem persönlichen Verhältnis zu sittlichen Personen stattfindet, und in welchem Maße dieses geeignet ist, den entscheidenden Eindruck vorzubereiten, zu welchem dieses Verhältnis ihn führen sollte. Denn dadurch daß dieser aus seinem Zusammenhang herausgerissen wird, kann auch die Deutung, die man ihm selbst gibt, leicht in eine Einseitigkeit geraten, die dazu führen kann, daß der Gedanke an eine solche rein persönliche Entscheidung, wie sie von der evangelischen Sittlichkeit an jedem Punkt gefordert wird, schlechter legitimiert erscheint, als er es wirklich ist oder vielleicht, wenn er mit dem Anspruch auf Allgemeingültigkeit hingestellt wird, geradezu als eine Uebertreibung erscheint. Wie begründeten Anspruch dieser Gedanke auch darauf haben möge, als ein alles bestimmender Grundgedanke anerkannt zu werden, muß man natürlich doch sich davor hüten, ihn zu einem so alleinherrschenden methodischen Grundsatz zu machen, daß er Fakta, die in gewissem Grade ihn beiseitezudrängen oder zu alterieren scheinen können, verdunkelt oder einen hindert, sie nach ihrer vollen Bedeutung zu schätzen.

Um uns nun die Sache mehr konkret zu machen, wollen wir wieder dasselbe Beispiel zu Hilfe nehmen, womit wir vorher uns Herrmanns Charakterisierung der ethischen Bedeutung des Vertrauensverhältnisses anschaulich zu machen gesucht haben: das Verhältnis zwischen den Eltern und dem im Beginn der sittlichen Entwickelung stehenden Kinde — wobei wir natürlich dieses Verhältnis als in allen Hinsichten ethisch normal voraussetzen. Und da scheint es uns ganz klar zu sein, daß die faktische Bedeutung, die dieses Verhältnis in ethischer Beziehung für das Kind hat, nicht erschöpfend damit angegeben ist, daß das Kind in dem freien Vertrauen, das die Eltern durch ihr sittliches Verhalten ihm ab-

gewinnen, den ersten Schritt dazu thut, sich frei vor der Autorität der sittlichen Gedanken zu beugen, und daß es auch nicht genug ist, als begleitendes Motiv hinzuzulegen die „Freude" an den Eltern, die das Kind fühlt. Sondern wenigstens noch ein drittes Moment muß hier in Betracht gezogen werden: die vielfachen neuen Impulse, die bei dem Kinde unter dem Einfluß der Eltern ihm ganz unbewußt, oder wenigstens ohne daß es darüber reflektiert, aufsprießen, hervorgerufen, hervorgelockt durch die Liebe der Eltern. Wir gestalten das Beispiel noch konkreter: wir denken an den Akt, der auch, wo es sich um die Elternliebe handelt, wohl der höchste ist, an die vergebende Liebe, und setzen natürlich auch diese als ethisch normal voraus, so daß die Vergebung eine Vergebung ist und nicht zu einem Entschuldigen oder Uebersehen herabsinkt, so daß das Kind also zu fühlen bekommt, daß sein Fehltritt ein wirklicher Fehltritt war, daß es wirklich schuldig ist, daß es also auch das Wunderliche darin empfindet, daß die Eltern trotzdem sich nicht von ihm abwenden, sondern vielmehr dies zum Anlaß nehmen, es noch näher an sich zu ziehen, es noch reicher ihre Liebe fühlen zu lassen. Die sittliche Bedeutung hiervon für das Kind liegt doch ganz gewiß nicht bloß in der vermehrten Autorität, die die sittlichen Gedanken, deren Repräsentanten die Eltern für das Kind sind, hierdurch für dasselbe gewinnen, auch nicht bloß in dieser und der vermehrten „Freude" an den Eltern, sondern auch in dem ganz unmittelbaren wärmenden und zugleich demütigenden Eindruck, den die Vergebung auf das Herz des Kindes macht: ihre Wärme lockt, sozusagen, daraus neue Gefühle hervor, Liebe, Dankbarkeit, Demut und damit verbunden neue Entschlüsse.

Sobald man nun allein oder auch nur überwiegend das Gewicht auf dieses letzte Moment legen wollte, würde man sich allerdings schon einem der vorher genannten Abwege nähern: das sittliche Leben würde nicht sowohl einen kindlichen als einen kindischen Zug erhalten, der sich wohl mit einer gesetzlichen wie auch mit einer eudämonistischen, nicht aber mit evangelischer Sittlichkeit vereinen läßt. Die allerbeste Garantie aber gegen diese Gefahr würde man nach unserer Ueberzeugung sich verschaffen, wenn man

bloß hinreichend tief in den in Wahrheit wunderbaren Zusammenhang eindringen könnte, der faktisch überall in den persönlichen Verhältnissen, die von wirklich ethischer Natur sind, zwischen diesem und den andern Momenten besteht. Je vielseitiger es einem gelänge, diese Wirklichkeit an den Tag zu ziehen, um so klarer würde sich das Vertrauens- und Autoritätsmoment — weit entfernt von den vielen andern verdunkelt zu werden — als das zentrale und entscheidende erweisen. Es würde als der Brennpunkt hervortreten, in dem die Linien von allen Seiten schließlich zusammenliefen: von all den vielseitigen Einflüssen, unter die derjenige gekommen ist, welcher sich aufrichtig einem wirklich persönlichen Verhältnis zu einer sittlichen Person erschlossen hat, würde es sich zeigen, wie sie jeder auf seine Weise dazu beigetragen haben, daß er schließlich in dem Vertrauensverhältnis sich selbst unmittelbar vor der Alternative des sittlichen Gesetzes stehen fühlt. Ohne sie aber würde er niemals an diesen entscheidenden Punkt gekommen sein. Besonders würde es sich zeigen, welch unermeßliche Bedeutung die Seite des Verhältnisses, die wir das Liebes-Moment genannt haben, dafür gehabt hat, ihn zur schließlichen Entscheidung zu führen und ihn dafür vorzubereiten. Dadurch ist er immer enger in die Gemeinschaft der Person gezogen worden, deren sittliches Leben nun ihn selbst vor die Wahl stellt, und wenn er nun vor ihr steht, hat er bereits nicht nur aus dem Leben des andern sondern auch, mehr als er selbst sich dessen bewußt gewesen, aus seinem eigenen Leben eine Erfahrung davon, was die Alternativen, zwischen denen die Wahl steht, zu bedeuten haben.

Um jedoch völlig klarzumachen, was wir meinen, ist es notwendig zu versuchen, die Sache noch konkreter zu machen. Ein Mittel hierzu, wie überhaupt um der schließlichen Synthese, die uns vorschwebt, näher zu kommen, hoffen wir dadurch zu erhalten, daß wir nun — vorläufig — zur Betrachtung des höchsten und reichsten aller persönlichen Verhältnisse übergehen, in welche ein Mensch treten kann — zu der seiner Begegnung mit Christus.

Ganz gewiß thut man Herrmann kein großes Unrecht, wenn man annimmt, daß seine Auffassung von Christi Bedeutung für

den in sittlichem Kampf stehenden Menschen und von dem Wege, auf dem er eine solche Bedeutung gewinnt, schon für seine Konstruktion sonstiger persönlicher Verhältnisse ihrer ethischen Bedeutung nach wesentlich bestimmend gewesen ist. Es ist dies nicht als eine Anmerkung gegen Herrmann gemeint. In der eindringenden Betrachtung dessen, was bei der Begegnung zwischen Christus und dem in sittlicher Not befindlichen Menschen vor sich geht, muß ja doch wohl jede evangelische Ethik nicht bloß ihren Zentralpunkt, sondern auch ihren faktischen Ausgangspunkt haben — ohne daß dieses direkt in der systematischen Anordnung zum Vorschein zu kommen brauchte. Aber wie wichtig es auch ist, daß die formale Gleichheit sichtbar wird, wie sie zwischen diesen höchsten und anderen persönlichen Verhältnissen besteht, sofern nämlich die letzteren wirklicher ethischer Art sind, so ist es doch noch wichtiger zuzusehen, daß sie nicht allzu schnell in ein und dasselbe Schema gezwungen werden, sondern daß jedes für das gelten darf, was es in Wirklichkeit ist, und so auch die Verschiedenheiten zwischen ihnen zu ihrem vollen Recht kommen. Je allseitiger dies an den mehr oder weniger peripherischen Punkten geschieht, um so mehr werden sie eine Rückwirkung auf die Konstruktion des zentralen Verhältnisses ausüben und ein Korrektiv gegen die Versuchung zur Einseitigkeit dort bilden. Die Betrachtung kehrt dann wieder dorthin zurück, von wo sie ausgegangen, bereichert durch neue Gesichtspunkte, für die sicherlich in den meisten Fällen auch hier eine größere Bedeutung sich herausstellen wird, als es anfangs den Anschein hatte. Hat dagegen der Gedanke nicht wieder und wieder die angedeutete Kurve machen müssen: von dem zentralen Punkt aus über das umliegende Gebiet und wieder zurück, so ist zu befürchten, daß die Einseitigkeit am stärksten gerade dort hervortreten wird, wo der Schwerpunkt der Darstellung liegt. So finden wir wohl bei Herrmann einerseits all den Reichtum und die Tiefe, über die sein Denken verfügt, herrlicher als an einem anderen Punkt in der Darstellung der „Erlösung durch Jesus Christus", des „christlichen Glaubens" u. s. w. gesammelt — und können doch andererseits nicht leugnen, daß eben dort die Einseitigkeit seines Gedankenganges uns

am grellsten zu Tage zu treten scheint.

Hiermit ist bereits angedeutet, daß es das Schema des reinen Vertrauensverhältnisses ist, unter das das Verhältnis des Menschen zu Christus bei H. — anfänglich — gestellt wird. Während alle anderen wieder unser Vertrauen täuschen und so aufs neue die sittlichen und religiösen Gedanken, die zu fassen sie uns geholfen haben, für uns verdunkeln können, finden wir in Christus einen unerschütterlichen Grund für unser Vertrauen und für die daraus hervorwachsenden Gedanken. Zwei Züge aus dem geschichtlichen Bilde Jesu sind es, die H. heranzieht, um die ihm innewohnende Macht zu motivieren, mit seiner Autorität die ethisch erwachte Persönlichkeit zu bezwingen — und es ist bekannt, wie äußerst scharf H. betont, daß man hier, wo es gilt, „uns einzuprägen, wodurch wir gezwungen werden, in Jesus eine Thatsache zu sehen, die sich uns aufdrängt und die wir nicht beiseite schieben können", sich auch auf eben diese beiden Züge beschränken muß. In Jesus Christus begegnet uns einerseits „als ein zweifelloses Faktum" und in der anschaulichsten Konkretion „das Bild eines Menschen, der in der Klarheit seiner sittlichen Erkenntnis und in der Kraft seines Wollens unvergleichlich ist". Andererseits „bemerken wir an dem Bilde Jesu eine so gewaltige Ueberzeugung von der auf ihn gerichteten Liebe Gottes, daß er gezwungen ist, in seiner Person und seinem Willen das Ziel der Schöpfung oder in sich selbst den Messias zu sehen, durch den Gottes Reich kommt" (Ethik², S. 95 f.). Der Gedanke an Gottes Liebe kommt so allerdings schon hier, im ersten Anschlag, zum Vorschein. Jedoch noch nicht so, daß dieser Gedanke eine direkte Bedeutung für den ethisch kämpfenden Menschen erhält, in dem Sinne, daß er bereits jetzt[1]) in irgendwelchem Grade sich diese Liebe zunutze machen, sich als Gegenstand derselben fühlen könnte. Das Begegnen mit Jesus dient vielmehr zunächst bloß dazu, seine sittliche Unruhe zu vermehren und seine Furcht zu verschärfen.

1) Es bedarf wohl nicht des Hinweises darauf, daß es sich in diesen Dingen überall, wo es sich nicht vermeiden läßt, Zeitbestimmungen zu verwenden, in erster Linie um ein logisches, erst in zweiter Linie und eventuell um ein zeitliches Prius und Posterius handelt.

Denn er stellt einerseits uns die sittliche Freiheit vor Augen, „die wir haben sollten“, aber nicht haben. Und andererseits drängt sich durch ihn der Gedanke an die Wirklichkeit Gottes, der persönlichen Macht des Guten, — ohne dieses wäre sein eigenes Leben nicht begreiflich — unwiderstehlich uns auf. Ist aber dieser Gott wirklich, so muß er ja „nicht für uns, sondern wider uns sein“. Nun bleibt es indessen nicht hierbei stehen, und kann das nicht für den Menschen, der bei Jesus Christus ausharrt. Wer dieses thut, vernimmt „aus der Art, wie Jesus sich zu den Menschen und ihrer Sünde gestellt hat, eine Kundgebung Gottes an uns“. Nicht so, als ob die sittliche Forderung, die er an uns stellt, und das sittliche Urteil, das er über uns fällt, zurückgenommen würden, sie werden vielmehr verschärft, je länger wir vor ihm verweilen. „Aber in unbegreiflichem Widerspruch mit dieser Erfahrung vernehmen wir zugleich die Behauptung Jesu, daß er die Menschen, denen seine Person die höchste Autorität wird, erlösen könne und erlösen solle“. Sein ganzes Leben bis zum Tode hat er an die Aufgabe gesetzt, die Menschen von diesem Unbegreiflichen zu überzeugen, sie davon zu überzeugen, „daß er ihre Not kannte, und daß er für sich selbst nichts Lieberes wußte, als sie zu sich zu ziehen und ihnen zu helfen“. Dieses aber wird nun für uns zu einer „Kundgebung“ von demselben Gott, „vor dem wir uns schuldig fühlen, und dessen Offenbarung uns aufgeschreckt hat“, daß er uns nicht aufgeben, sondern alles daran setzen will uns zu retten, indem er uns in seine persönliche Gemeinschaft zieht. Wenn wir dieses erleben, dann erleben wir die Vergebung der Sünden (Ethik², S. 103 ff.). Und eben in der ständig aufs neue erkämpften Erfahrung hiervon hat von nun an das religiös sittliche Leben, wie Herrmann das in dem Folgenden so außerordentlich schön entwickelt, seinen sicheren Grund, sein Zentrum und seine einzige, aber für alle Aufgaben des christlichen Lebens genügende Kraftquelle. „Das christliche Leben in dieser Welt beruht auf der einfachen Thatsache, daß die Person Jesu dem von ihrer Kraft ergriffenen Menschen diese Vergebung Gottes vermitteln kann“ (Ethik², S. 105).

Die Frage, mit der wir uns nun vor diese Darstellung zu

stellen haben, ist natürlich dieselbe äußerst einfache und doch allein entscheidende wie vorher: stimmt sie mit der Wirklichkeit überein: also einerseits mit dem Bilde, das wir von Jesus Christus besitzen, andererseits mit dem Entwickelungsgang innerhalb einer christlichen Gemeinschaft — in dem Sinne, in dem unsere Gemeinschaften „christlich“ genannt werden können?

Insofern, vermuten wir zunächst, wird Herrmanns Schilderung fast auf einen jeden, der mit ihr seine eigenen Erfahrungen zu vergleichen sucht, einen starken Eindruck von Einseitigkeit machen, als er finden wird, daß das Bild, so wie es die eigenen Erfahrungen ihm zeigen, unendlich komplizierter ist als das, welches ihm hier entgegentritt: die Momente, die hier so fest und klar zu einer Linie zusammengefügt sind, sind in Wirklichkeit in vielen wechselnden Konstellationen, in gegenseitig befruchtender Wechselwirkung aufgetreten. Hiermit wäre jedoch noch durchaus nicht gesagt, daß das Herrmannsche Bild mit einer wirklichen Einseitigkeit behaftet wäre, mit einer anderen nämlich als der, die der Natur der Sache nach jeder systematischen Darstellung anhaften muß. Die entscheidende Frage ist erst die, ob das hier gegebene Schema derart ist, daß es, ohne gesprengt zu werden, in sich Raum geben kann für diesen Reichtum des Lebens, oder ob berechtigte und wesentliche Züge des christlich-sittlichen Lebens hier obdachlos werden müssen, oder es wenigstens unter der Voraussetzung werden müssen, daß die hier gezeichnete Entwickelungslinie als die einzige auf konsequent evangelischem Standpunkt mögliche und legitime zu gelten hätte. Es geschieht zunächst in dem letztangedeuteten Sinn, daß wir in Herrmanns Darstellung eine wirkliche Einseitigkeit finden. Wir bestreiten nämlich durchaus nicht, daß der dort wiedergegebene Entwickelungsgang möglich sei, ja, daß er — wie wir bereits in anderem Zusammenhange angedeutet haben — den Anspruch erheben darf, als der vorzugsweise „moderne“ zu gelten, so daß immer mehr gerade von den Menschen unserer Zeit in ihm ihre eigene Entwickelung wiedererkennen werden, auch nicht, daß man auf diesem Wege dazu gelangen kann, den ganzen Reichtum des Christentums zu umfassen. Aber es scheint uns, als würfe die Exklusivität, mit

der er hier repräsentiert wird, einen unberechtigten Verdacht auf einen andern, ebenso legitimen, wenngleich etwas anders orientierten Weg, einen Weg, der doch immer noch der gewöhnlichere sein dürfte, und auf dem man, wie uns erscheint, die Möglichkeit hat, unmittelbarer und voller dem Reichtum des christlichen Lebens zu erfassen. Mehr als einem Moment desselben, zu dem man auf dem von H. gezeichneten Wege erst wie zu ganz abgelegenen „Glaubensgedanken" vordringen kann, kommt man hier schon von der ersten Stunde an sehr nahe.

Auch in dem Verhältnis zwischen dem Menschen und Christus ist es, kurz gesagt, das Liebesmoment, das, wie wir vermeinen, Anspruch darauf hat, gleich von Anfang an mehr, als bei H. geschieht, in den Vordergrund zu treten. Ein wie alles dominierender Zug in Jesu Bild seine suchende Erlöserliebe ist, hat H. in einer oben angeführten Aeußerung betont. „Er hat sein ganzes Leben an die Aufgabe gesetzt, den Menschen zu helfen" — den Menschen nämlich, so fährt H. im Einklang mit seiner ganzen Anschauung unmittelbar fort, „die durch ihn erschüttert und an seine Person durch die Ehrfurcht vor dem Heiligen gefesselt werden". Ja, aber finden wir diese Restriktion auch in der Wirklichkeit wieder, in Jesu thatsächlichem Verhältnis zu den Menschen seiner Zeit? Zu bejahen ist diese Frage natürlich in dem Sinne, daß er keinen Zweifel darüber gelassen hat, daß nur denen, die das Innerste seiner Persönlichkeit und Verkündigung sich haben zu Herzen gehen lassen, von ihm in Wahrheit geholfen werden kann. Ebenso klar aber ist, daß den allermeisten, die sich von ihm bis dahin führen ließen, und denen dann geholfen wurde, schon lange, bevor sie dahin gelangt waren, von ihm auf vielfältige Weise geholfen worden war, und daß sie wohl niemals bis an den entscheidenden Punkt gelangt wären, wenn dem nicht so geschehen wäre. Die Hülfe und die Erfahrung der Hülfe war überall das Erste wie auch das Letzte. Nehmen wir nur einige wenige der charakteristischen Züge in dem Christusbild der Synoptiker! Der Eindruck, den seine Thätigkeit macht, und auf den er sich selbst beruft: „Die Blinden sehen, die Lahmen gehen, die Aussätzigen werden rein, die Tauben hören, die Toten stehen auf, den Armen

wird das Evangelium gepredigt" (Luk. 7, 22; Matth. 15, 31). Einer seiner ersten Predigttexte: „Der Geist des Herrn ist bei mir, derhalben er mich gesalbet hat und gesandt, zu verkündigen das Evangelium den Armen, zu heilen die zerstoßenen Herzen, zu predigen den Gefangenen, daß sie los sein sollen, und den Blinden das Gesicht und den Zerschlagenen, daß sie frei und ledig sein sollen, und zu predigen das angenehme Jahr des Herrn" (Luk. 4, 18 f.). Das erste, immer und immer wiederholte Wort in seiner Bergpredigt: selig — der Ton liegt hier doch wohl noch stärker auf der Zusage der Seligkeit als auf dem Einschärfen, wie deren Art sein muß, die daran Teil haben können. Er lockt, hat man wohl das Recht zu sagen, die Menschen zu sich: kommet her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid, und ich will euch erquicken (Matth. 11, 28). Diese und ähnliche Züge kommen doch wohl kaum an ihren rechten Platz, wenn sie nicht den allerersten erhalten.

Und wie es während Jesu irdischen Lebens seine suchende Liebe, seine Lust in aller Not zu helfen es war, durch die er die Anknüpfungspunkte zwischen sich und den Menschen herstellte und sie in seine Gemeinschaft, unter seinen Einfluß zog und lockte, so sehen wir ganz einfach nicht, wie es vermieden werden könnte, daß diese Seite in seinem Bilde es wird, die in den meisten Fällen zuerst die Aufmerksamkeit eines Menschen fesselt und ihn zu ihm hinzieht. Wohl ist es wahr, daß viele der Züge, die wir von diesem Gesichtspunkt aus eben andeuteten, für uns keine ganz unmittelbare Bedeutung erhalten können. Aber was überall im Mittelpunkt steht: seine „Verkündigung des Evangeliums für die Armen", seine „Predigt des angenehmen Jahres des Herrn", seine Zusage der Seligkeit von Gott, der Erquickung von Gott, der Sündenvergebung von Gott, ist von der Art, daß es nicht für eine Zeit gültig gedacht werden kann, ohne daß es ebenso unmittelbar für alle Zeiten Gültigkeit hätte. Und hierum gruppiert sich dann sogleich wieder — es ist das eine Synthese, wozu es gar keiner Reflexion bedarf, die vielmehr fast unwillkürlich sich von selbst vollzieht — alles, was von Jesu „Liebesthaten" berichtet wird, als die unvergleichlichste Illustration, die leichtfaß-

lichste Predigt von der Art von Liebe, die hier auf dem innersten Gebiete dem Menschen begegnet. Und wie hierdurch Hände von allen Seiten sich gleichsam erheben, um auf den Liebeszug in seinem Bilde zu deuten, so ist es auch und ist es vor allem eben dieser, unter den sein Tod — man vergleiche besonders seine Worte bei dem letzten Abendmahl — seinen breiten Strich zieht. Oder, möchten wir lieber sagen, ohne es hier motivieren zu können, durch seinen Tod hat er es möglich gemacht, daß dieser Zug immerfort der erste verbleiben kann. Das eine wie das andere verhindert, daß er auch nur für eine Weile von dem ersten Platz im Vordergrunde weggeschoben werden kann. Ist es gefährlich, ihn so dominieren zu lassen, so sind wir übel daran.

Nun ist es freilich wahr, daß der Eindruck, den all dieses auf einen Menschen macht, in allerhöchstem Grade verschieden sein muß je nach dem Standpunkt in sittlicher und religiöser Hinsicht, auf dem Christus ihn findet. Auf den, der überhaupt in keinem sittlichen Kampfe stände, bei dem die Unruhe der sittlichen Gedanken völlig fehlte, mußte es gänzlich ohne Wirkung bleiben. Sein Evangelium ist nur da für die „Armen"; seine Seligkeit kann nur erlangt werden von dem, „den da hungert und dürstet nach der Gerechtigkeit"; bloß „die mühselig und beladen sind", erquickt er. Und auf der andern Seite: für den — und das ist in unserer Zeit vielleicht noch mehr wert zu beachten — für den, der auf dem einen oder andern Wege von jeder Spur bewußter Religiosität völlig abgekommen oder geradezu, vielleicht neben recht energischen sittlichen Interessen, zu bewußter Opposition gegen alle religiöse Gedanken gekommen ist, scheint es, als müßte in jedem Fall, wenn Christus überhaupt eine Bedeutung für ihn gewinnen soll, der Ausgangspunkt in eine ganz andere Richtung verlegt werden, nämlich eben die, in die H. ihn verlegt hat. Wir erkennen die Richtigkeit hiervon an — eben hierin zeigt sich die von H. verfolgte Linie als die spezifisch moderne. Wir verlangen nur, daß man auch beim Ziehen dieser Linie niemals vergessen, niemals davon abstrahieren möge, daß niemand einen wirklichen Eindruck von Jesu sittlicher Hoheit, Freiheit und Energie erhalten kann, ohne *eben damit* unter die Einflußsphäre seiner Liebe

gezogen zu werden: seine sittliche Hoheit ist ja bloß der formale Ausdruck für das, was material betrachtet der Reichtum seiner Liebe genannt wird, seine sittliche Freiheit und Energie besteht ja darin, daß nichts bei einem Menschen ihn hindern kann, auch Liebe zu ihm zu hegen, auch gegen ihn Liebe zu zeigen. Daher kann es auch nicht anders sein, als daß der Mensch, für den Jesus eine Wirklichkeit zu werden begonnen hat, nicht bloß sich von ihm zu einer Sittlichkeit hingetrieben fühlt, die auch im besten Falle weit über diejenige hinaus liegt, die er vorher von sich fordern zu können und zu brauchen meinte, sondern auch vom ersten Augenblick an von Jesu Liebe sich hingezogen fühlt, oder wenigstens thatsächlich hingezogen, gelockt wird, — schon bevor er in ihr alles das sehen kann, was Jesus darin sehen zu können lehren will -- immer näher zu ihm gezogen und eben dadurch gezwungen wird, den sittlichen Forderungen, die Jesu Person an ihn stellt, näher und näher ins Auge zu sehen.

Was nun den entgegengesetzten Fall betrifft, so kann es ja nie stark genug betont werden, daß nur für die Menschen, die in einem sittlichen Kampfe stehen, Christi Botschaft überhaupt eine Bedeutung gewinnen kann. Aber man muß doch zugleich sich vor Augen halten, welche starke Abstraktion in diesem Gedanken liegt — da ja der Gedanke eines Menschen, bei dem „die innere Spannung des sittlichen Kampfes“ (vgl. Herrmanns Ethik[2], S. 74) gänzlich fehlte, selbst kaum etwas anderes als eine Abstraktion ist. Eine absolute Grenze, wo jede Empfänglichkeit für das, was Christus bietet, aufhörte, hat man daher auch hier nicht das Recht irgendwo zu ziehen. Versuchte man sie zu ziehen, würde vielleicht die Erfahrung im nächsten Augenblick kommen und sie auslöschen, indem sie zeigte, wie Jesus auch für die in sittlicher Hinsicht verkommensten und verhärtetsten Menschen in gewissem Grade weiter vorhanden sein oder für sie etwas werden kann und will. Fragte man sich dann aber, was seinem Bilde das Vermögen gibt, so wunderbar tief zu ergreifen und so wunderbar zähe festzuhalten, so würde wohl die Erklärung allein darin liegen, daß seine sittliche Hoheit ihrem Inhalte nach suchende Liebe ist, daß das Bild von ihm, das uns verurteilt, zugleich immer das Bild des Jesus conso-

lator ist, der ohne Auswahl, ohne Kritik — so könnten ja nicht nur die Pharisäer sondern auch wir versucht sein zu sagen — in seiner Liebe sich jeder Art menschlicher Not hingab und für sie da war, und der, wo er nicht die höchste und wirkliche Hilfe geben konnte, es nicht verschmähte, sondern Wert darauf legte, die geringere geben zu dürfen. Wie der, welcher an der sittlichen Aufrichtung eines Menschen arbeitet, sich wohl darein finden muß, mit einer — wie es scheint — ethisch unqualifizierten „Freundlichkeit" zu beginnen; wie es wohl auch — wir sagen: trotz aller sentimentalen Ausmalungen — wirklich so ist, daß für einen verirrten Menschen die Erinnerung, wenn er über eine solche Erinnerung verfügt, an die Wärme der Liebe, die ihn in dem Heim seiner Kindheit umgab, eine zurückhaltende und aufrichtende Macht von nahezu unvergleichlich zäher Lebenskraft ist — so hat man auch das Recht zu glauben und daher, wie einseitig und mit wie viel falscher Sentimentalität das auch oft ausgemalt worden sein mag, nicht das Recht zu vergessen, daß Jesus deshalb, weil sein sittliches Leben eben Liebe ist, es in seiner Macht hat, zu ergreifen auch dort, wo seine ethischen Forderungen vollständig abzuprallen scheinen, und daß der Eindruck davon zurückbleiben und seine Keimkraft bewahren kann, auch wo der Boden des sittlichen Lebens vollständig verbrannt zu sein scheint.

Wohl ist es wahr, daß es keineswegs bloß die Schilderung der religiösen Entwickelung ist, die bei einseitigem Ausgehn von diesem Gesichtspunkt leicht nicht nur sentimental und phrasenhaft sondern ihrem Inhalte nach wirklich unethisch wird — die faktische Entwickelung selbst nimmt unter dem Einfluß einer solchen Christentumsanschauung nur allzuleicht dieselbe Richtung und schafft so eine der widerwärtigsten Karikaturen des wirklichen Christentums. Aber eine Garantie dagegen — gegen Mißbrauch kann ja keine Anschauung sich schützen — hat man hier noch weniger Recht und noch weniger Grund als sonst darin zu suchen, daß man diese Seite, wenn sie in Jesu Bild eine wesentliche Seite ist, in den Hintergrund schiebt. Denn bei dieser Wirklichkeit wie bei keiner andern würde es, wenn es nur gelänge, hinreichend tief und konkret in die Wirklichkeit hineinzugreifen, ganz gewiß

sich zeigen, wie der Mensch, den Jesus Christus von irgend einer Seite ergriffen hat, wenn er nicht auch dieses Band zerreißt, zu dem entscheidenden Punkt gelangen muß, wo er entweder sich frei unter die ungekürzte Autorität des Sittlichen unter prinzipiellem Bruch mit seinem bisherigen Leben stellen oder auch prinzipiell mit — Christus brechen muß.

„Dafür ist es gesorgt", sagt Herrmann (Ethik², S. 105), „daß der Mensch, der in Jesus den auf ihn selbst wirkenden Gott gefunden hat, daraus entnehmen muß, daß Gott ihm vergibt." Dafür ist es gesorgt, könnten wir unsererseits sagen, daß der Mensch, der von Christus Gottes Vergebung empfangen hat oder glaubt empfangen zu haben, auch dem heiligen Gott näher geführt werden und seine Forderung und sein Urteil in seinem Gewissen fühlen wird. Seine Art, diese „Sündenvergebung" aufzufassen, möge noch so unrein, noch so vermischt mit unethischen Elementen sein, immer liegen doch darin oder dahinter ethische Gedanken oder besser ethische Erfahrungen, die ihn weiter vorwärts treiben müssen — sofern sie ihn nicht zurücktreiben. Stillstehn kann er nicht länger, sofern es sich nicht um reine Heuchelei handelt. In keinem Sinne kann ja die Botschaft der Sündenvergebung Bedeutung für einen Menschen gewinnen, ohne daß auch die Sünde für ihn die Bedeutung der Sünde erhalten hat oder eben hierdurch erhält. In keinem Sinne kann jemand sich sein Evangelium aneignen, ohne es sich auch in gewissem Maße als ein Gesetz anzueignen: der Mensch hat doch stets damit ein neues Urteil über seinen Zustand gefällt und dieses Urteil hat mit Notwendigkeit den Charakter eines Richterspruchs erhalten. In keinem Sinne endlich kann der Mensch die Sündenvergebung, die Jesus vermittelt, annehmen, ohne sie auf irgend eine Weise als Gottes Vergebung aufzufassen, und daher auch nicht, ohne auf irgend eine Weise den Spruch, den er über sich selbst gefällt hat, in Verbindung zu setzen mit dem Gedanken an Gottes Wirklichkeit.

Der Gedanke an seine Liebe mag also noch so sehr isoliert werden, schon in dem, was sie bietet, liegt stets etwas, das da hindert, daß sie ganz ausschließlich als eine ziehende und lockende Macht gefühlt wird, sie muß zugleich in gewissem Grade verur-

teilend und damit repellierend wirken. Nun aber kann sie ja kaum ganz isoliert gedacht werden — es ist ja doch Jesus Christus allein, der sie gibt. Auch heute noch ist nichts von dem, was er thut, wirklich ethisch unqualifiziert. Haben wir vorher gesagt: man kann nicht einen wirklichen Eindruck von Jesu sittlicher Hoheit und Energie erhalten, ohne auch unter die Einflußsphäre seiner Liebe zu kommen, so können wir jetzt umgekehrt sagen: es ist unmöglich, sich seiner Liebe zu nähern, ohne durch die sittliche Energie des Menschenlebens, mit dem man in Berührung tritt, beunruhigt zu werden. Christus hat sein Leben so gelebt, daß man fast meinen sollte, es wäre unmöglich sein Bild so zu verwässern, daß jemand sein Herz an Jesu Liebe erwärmen könnte, ohne daß zugleich seine heilige Strenge Furcht und Kampf darein brächte. Ist es auch noch so wenig von dem wirklichen Christus, dem er begegnet ist, beginnt er wohl doch schon bei seiner ersten Begegnung etwas davon zu ahnen, daß Jesus ein Mann ist, mit dem es gefährlich ist, etwas zu thun zu haben, weil wer einmal sich mit ihm eingelassen hat, nicht wählen kann, wieviel und in welchen Hinsichten er mit ihm zu thun haben will, nicht mehr selbst die Entscheidung darüber hat, wo er stehen bleiben will. Mit jedemmale, da ein Mensch aufs neue vor Jesus stehen bleibt, mit jedem neuen Zuge seiner Persönlichkeit, der sich um das ablagert, was für ihn der erste Kristallisationspunkt wurde, muß dieser Eindruck an Stärke wachsen.

Und wollte er sich nun klar werden, was es ist, das ihn doch an diesem Mann festhält und ihn veranlaßt, immer wieder aufs neue ihn aufzusuchen, so könnte es wohl geschehen, daß die Sache sich immer noch für ihn so ausnähme, als wäre es nur Jesu Liebe, die ihn zu ihm hinzöge, und als müsse sie stets aufs neue seine Furcht vor den strengen Forderungen überwinden, vor die er sich in seiner Nähe gestellt fühlt, während diese an und für sich immer noch als eine repellierende Kraft gefühlt würden. Seine Betrachtungsweise würde sich so unleugbar stark vermischt mit Elementen von ethisch höchst zweifelhafter oder geradezu unethischer Art zeigen — es könnte scheinen, als suchte er in der Sündenvergebung bloß Schutz gegen die Folgen der Sünde, nicht die Kraft zu einem

neuen Leben in der Gemeinschaft des allmächtigen Gottes, oder als käme in seinem Reden von Christi Liebe nur ein sentimentaler, alle wirkliche Sittlichkeit erschlaffen machender Gefühlsrausch zum Ausdruck. In Wirklichkeit aber verhält es sich mit der Sache — natürlich vorausgesetzt, daß er wirklich auf dem Punkt steht, den wir im vorhergehenden angedeutet — doch ganz gewiß etwas anders. Das zeigt schon die Unruhe, welche die sittlichen Forderungen, vor die der Herr ihn stellt, in ihm erwecken — es zeigt das, daß er soweit erwacht ist, daß deren Recht sich vor seinem Inneren legitimieren kann. Es ist keineswegs bloßer Schein, wenn er sich von ihnen zurückgestoßen glaubt — sie liegen allzusehr jenseits seiner sittlichen Kraft, als daß sie das nicht thun sollten — aber sie sind doch zugleich schon eine treibende Macht, die ihn in derselben Richtung vorwärts jagt, in der Jesu Liebe ihn zieht. Und so ist es in gewissem Grade gleich von der ersten Stunde an gewesen, wo Jesu Liebe ihn ergriff. Denn auch von der Gegenliebe, die unter dem Eindruck dieser anfangs, ganz ohne daß er darüber reflektierte, in ihm aufsproß, gilt es, daß sie, so sehr das auch den Anschein haben möge, nicht ganz ethisch unqualifiziert war: war der geringste Ernst bei ihr vorhanden, so hat sie auch, ganz einfach weil sie Liebe zu Jesus Christus war, in sich eine beginnende Liebe zu dem sittlichen Ideal getragen, das in unerreichbarer Hoheit in ihm verkörpert ist. Ja noch mehr: in dieser unwillkürlichen Antwort auf Jesu Liebe hat er bereits selbst, ohne es zu wissen, einen Schritt auf dem Wege zu dem sittlichen Leben hin gethan, dessen Forderungen nun in so beängstigender Strenge und Hoheit auf seinen freien und bewußten Gehorsam Anspruch erheben. Inmitten der Unruhe, die sie erwecken, kann daher schon eine Ahnung statthaben, daß der Weg, auf den sie weisen, für den Menschen selbst, der scheinbar auf ihm untergehen muß, doch der Weg zu innerem Reichtum und Seligkeit ist. Mit einem Wort: von dem ersten Augenblick an, wo Jesu Liebe ein Band zwischen ihm und dem Menschen knüpfte, begann sich auch ein Vertrauens- und Autoritätsverhältnis zwischen ihnen anzuknüpfen, und jede Entwickelung in dem einen führte auch eine entsprechende Entwickelung in dem andern mit sich. Wie lange es auch den An-

schein haben kann, als herrschte eine Spannung zwischen diesen beiden Seiten, sie sind doch beides Seiten einer und derselben Entwickelung, und wie deren Grundlagen in Christus unauflöslich eins sind, so laufen sie auch hier mehr und mehr in eins zusammen, und zwar so, daß das Vertrauensmoment sich mehr und mehr als das zu allerinnerst Entscheidende, als der tiefste und festeste Grund zeigt. Wieder aber zeigt sich jetzt, nur von einer neuen Seite, die wunderbare Einheit, die in dem Verhältnis zu Christus zwischen der einen und der andern Seite besteht. Jesu geheimnisvolles Wort, daß wer sein Leben verliert, es finden werde, das für den Verstand niemals aufhören wird, als Paradoxon dazustehen, wird sich für den, der von Jesu Autorität auf dem Wege des Gehorsams vorwärtsgetrieben wird, als ein Grundaxiom des religiös-sittlichen Lebens bestätigen. Und das nicht nur in der Weise, daß er sich dabei an innerer Selbständigkeit und als einheitliche Persönlichkeit wachsen fühlt, sondern vor allem so, daß jeder wirkliche Schritt auf diesem Wege seine Einsicht in die Tiefe der Liebe Jesu erhöht, sein Vermögen, deren Reichtum sich anzueignen, und sein — Bedürfnis nach derselben vermehrt.

Das Letzte darf vor allem nicht übersehen werden. Die Spannung zwischen den beiden Seiten in dem Verhältnis zu Jesus, wo seine erbarmende, suchende Liebe unsere Furcht, ja, weshalb nicht sagen, unseren Haß gegen seine unerbittliche sittliche Strenge überwinden soll, sie gehört nicht bloß einem vorübergehenden Stadium im Leben des Christen an, sie verschwindet niemals, kann niemals ganz daraus verschwinden. Ja, man könnte wohl das Paradoxon wagen: die Spannung zwischen diesen beiden Seiten wird mehr und mehr verschärft, gleichzeitig damit, daß ihre Einheit im Wachsen ist. Denn je näher ein Mensch Jesu kommt, um so mehr wächst ja auch der Abstand zwischen ihnen, um so mehr fühlt er die Unerreichbarkeit des sittlichen Ideals, vor das Jesus ihn stellt. Und er hört niemals auf, davor zurückzuschrecken, dieses Schwert durch sich hindurchgehen zu lassen, er fühlt immer mehr, wie gefährlich es ist, mit Jesus zu thun zu haben. Er sagt mit Petrus nicht bloß: „Herr, wohin sollen wir gehen, du hast Worte des ewigen Lebens (Joh. 6, 68), sondern auch oft: „Herr, gehe

von mir hinaus, ich bin ein sündiger Mensch" (Luk. 5, 8). Er fühlt dann nicht nur eine Lust zu entfliehen, sondern entflieht wirklich der gefährlichen Gemeinschaft mit Jesus und in ihm mit dem heiligen Gott. Und da muß wohl wieder Jesu Liebe kommen und ihn zurücklocken und ziehen — und die zieht ihn freilich noch näher dem, vor dem er geflohen. Aber in seiner Sehnsucht, wieder Jesu Liebe nahe sein zu dürfen, ist immer noch vollauf von halbethischen und unethischen Elementen vorhanden — Gericht wie Vergebung gelten auch seinem Verlangen nach einer anderen „Vergebung" als der, die Jesus geben will. Auch auf ihren Höhepunkten ist so freilich die ethische Entwickelung zusammengewoben aus ethischen und — unethischen Elementen. Die letzteren aber werden nicht dadurch beseitigt, daß man sie unbeachtet läßt. Und was hier zu Tage tritt, ist im Grunde nichts anderes, als was Herrmann so tiefsinnig und mit so ehrlichem Verzicht auf eine vollendete systematische Geschlossenheit zu Gunsten des Begriffs des „sittlich Erlaubten" ausführt: daß das christliche Leben überhaupt nicht betrachtet werden kann „als ein aus der sittlichen Gesinnung erzeugtes Ganzes" — sie hat keine solche „schöpferische Kraft". „Wir bleiben", sagt er, „unser Leben lang gegenüber den uns erziehenden sittlichen Mächten, Gott gegenüber Kinder. Als Wesen, die sich aus der Natur zur Freiheit emporkämpfen, bedürfen wir einer gütigen Macht der Erziehung" (Ethik², S. 151, 202). Ist dem aber so, so hat das einen Anspruch darauf, mit in Rechnung gezogen zu werden, die ganze ethische Betrachtung hindurch. Auf unsere Frage übertragen, würde das ungefähr dieses bedeuten: ebenso gewiß, wie Christi Liebe nicht eine ethische Macht wäre, uns nicht zu sittlichem Leben hinführen würde, wenn sie uns nicht in die Gemeinschaft eben der Person hineinzöge, die da vermag uns vor das sittliche Gesetz zu stellen und uns zu zwingen, frei seine Autorität anzuerkennen — ebenso gewiß wäre es, daß wir niemals zu sittlichem Leben gelangen könnten, wenn nicht die gesetzgebende und uns unerbittlich richtende Macht zugleich die suchende, ziehende, ja lockende Liebe wäre, die auch denen helfen kann und will, die in vielen Hinsichten ihre Hülfe mißverstehen und mißbrauchen.

Und doch bleibt es dabei: seinen tiefsten, unerschütterlichen Grund hat unser Verhältnis zu Christus schließlich in dem unbedingten Vertrauen, das er dem Menschen abzugewinnen vermag, der da weiß, was sittliches Leben ist. Weshalb man das sagen muß, wird klar, sobald man dem Gesichtspunkt, unter dem wir bisher das Ganze betrachtet haben, nur eine ganz wenig andere Wendung gibt — sobald man anstatt zu fragen: kann Christus mein Erlöser werden, und wie kann er das werden? die Frage so stellt: kann ich Gewißheit darüber gewinnen, daß es Gottes Liebe ist, die in Christus mir entgegentritt, und wie erlange ich diese Gewißheit? Dies sind nicht zwei verschiedene Fragen. Die Frage nach dem Grunde der christlichen Gewißheit liegt nicht bloß ganz und gar innerhalb der Ethik, sondern auch die Ethik ganz und gar in ihr — so haben wir oben gesagt, und dabei bleiben wir stehen. Niemand kann jemals eine wirkliche Antwort auf die Frage: kann Christus mein Erlöser werden? gewonnen haben, ohne auch mehr oder minder bewußt vor der andern Frage, der „Gewißheitsfrage", gestanden und eine Antwort auf sie erhalten zu haben; und diese wieder kann nicht auf eine endgültige Weise beantwortet werden, ohne daß auch die erste Frage beantwortet wird, diese aber wird auch eben mit der Antwort — sofern es eine wirkliche Antwort ist — auf die Gewißheitsfrage beantwortet. In dem Maße nun, wie die spezifische Fragestellung des Gewißheitsproblems für das Bewußtsein eines Menschen die dominierende wird, in demselben Maße wird für ihn der Stoff, nach unserer Ueberzeugung, sich eben in der von H. angegebenen Richtung gleichsam gruppieren müssen — ob dieses nun für sein Bewußtsein die ursprüngliche Gruppierung oder eine vorübergehende oder definitive Umgruppierung ist. Denn wenn dieses Problem sich ihm aufdrängt, so wird jenes Vermögen Jesu, in seinem persönlichen Leben sich so vor seinem Gewissen zu bezeugen, daß er gegen seinen eigenen Willen und doch freiwillig sich vor seiner Autorität beugen muß — es wird dann der äußerste Punkt, bis zu welchem er sozusagen sich zurückziehen muß. Denn dieses ist es, was in letzter Linie ihm nicht nur Recht gibt — der Mensch, der auf diesen Weg gekommen ist, merkt bald genug,

daß dieses nicht ausreicht — sondern ihn zwingt, in ihm den zu sehen, für den er sich ausgibt, den von Gott an ihn Gesandten. Aber schon darin, daß er, und wahrlich nicht nur sein Gedanke, sondern auch sein Wille, hierzu gezwungen werden muß, liegt schon eine Andeutung davon, daß die beiden angedeuteten Fragen, obwohl sie freilich idealiter gesehen (in dem Ideal aber birgt sich hier eine Abstraktion) eins sind, doch in concreto in eine ziemlich starke Spannung zu einander treten können oder zu treten scheinen. Es ist im Grunde dieselbe „Spannung", von der wir oben gesprochen und die hier unter einem neuen Gesichtspunkt wiederkehrt. Ist es nämlich so, daß das sittliche Leben, so wie es in Christus verwirklicht ist, nicht bloß anziehend, sondern in seiner strengen Hoheit zugleich abstoßend auf den Menschen wirkt; ist sogar seine Sehnsucht nach Christi Gemeinschaft eine derartige, daß er empfindet, daß auch sie hier von dem Gericht getroffen werden muß und der Vergebung bedürftig ist, so kann, ja muß mehr oder minder bewußt die Frage: paßt dieser Erlöser für m i ch, für m e i n e Bedürfnisse, kann i ch von seiner Erlösung Gebrauch machen, der Gewißheitsfrage als eine von dieser relativ verschiedene Frage an die Seite treten. Wie starke Verschiedenheiten hier zwischen verschiedenen Zeiten und verschiedenen Individuen statthaben können, geht ja zwar schon daraus hervor, daß das ganze Gewißheitsproblem, als ein besonderes, völlig bewußt erfaßtes Problem relativ neu ist, während eben diese Fragestellung in unserer Zeit mehr und mehr dominierend geworden ist. Wie es daher ganz gewiß wenigstens in älteren Zeiten unzählige Christen gegeben hat, die zu voller „Erlösungsgewißheit" gelangt sind, ohne jemals bewußt die Frage des modernen Gewißheitproblems gestellt zu haben, so könnte man sich möglicherweise in unserer Zeit Christen denken, für welche diese letztere Fragestellung die einzige v o l l bewußte gewesen ist. Man darf aber nicht vergessen, daß wie für die ersteren doch faktisch die Gewißheitsfrage sowohl gestellt als auch beantwortet worden ist, so auch für die „Modernen" diese Gewißheitsfrage ihre spezifische Färbung dadurch erhält, daß die andere Frage faktisch darin eingeflochten ist.

Beachtet man diesen Zusammenhang, so scheint auch das Gewiß-

heitsproblem selbst in ein neues Licht zu treten und die Antwort darauf in gewissem Grade sich zu modifizieren. Wir wollen gerne ohne jeden Vorbehalt anerkennen, daß die beiden bekannten Züge in Jesu Bild, von denen Herrmann bei seiner Antwort auf die Frage ausgeht, eben die und die einzigen sind, die der Konstruktion, wenn wir so sagen dürfen, eben der Hauptlinie der Entwickelung zu Grunde gelegt werden können. Aber weil in dieser Entwickelung, wie wir zu zeigen versucht haben, faktisch zwei relativ geschiedene Linien einander gekreuzt haben und in einander verflochten sind, so glauben wir, daß auch die Antwort auf die Gewißheitsfrage irreleitend wird, wenn man dabei die andere Linie, obwohl sie freilich von diesem Gesichtspunkt nur als eine, wenn auch äußerst wichtige, Nebenlinie erscheint, nicht mit in Betracht zieht. Thut man das aber, so werden auch andere Züge von Christi Bild mit Notwendigkeit von Anfang an in die Betrachtung hineingezogen werden müssen. Bevor ein Christ — so stellt sich dann die Sache — bewußt sich vor die Gewißheitsfrage gestellt hat, oder indem er das thut, sind bereits durch die beginnende Erfahrung und Aneignung der Liebe Christi, durch die neuen Einblicke in sein eigenes Inneres, die er dabei thun darf, und durch die neuen Impulse, die er in sich erwachen fühlt, auch andere Seiten von Christi Leben als die von H. betonten ein Teil „seiner eigenen Wirklichkeit" geworden — wenn auch in etwas anderem Sinne, als H. es sagt. Der alte Gedanke, die Beantwortung des Gewißheitsproblems auf den Nachweis von der Entsprechung zwischen den Bedürfnissen des Menschen und der Erlösung, die Christus ihm bietet, zu basieren, ist freilich — schon aus dem Grunde, weil unsere „Bedürfnisse" in wesentlichem Grade ein Produkt unserer Erziehung in einer „christlichen", mit christlichen Traditionen durchsäuerten Gesellschaft sind — nicht geeignet der Beantwortung dieser Frage zu Grunde gelegt zu werden, aber als ein sekundäres Moment darin scheint er uns sein volles Recht zu haben. Und es ist nicht gleichgültig, ob er mit in Betracht gezogen wird oder nicht. Denn von ihm aus eröffnen sich unmittelbare Verbindungswege zu vielen Glaubensgedanken, zu denen der Glaube auf dem von H. gezeichneten Wege

nur langsam sich erheben kann. In größter Allgemeinheit könnten wir das wohl so ausdrücken: auf dem letzteren Wege wird Jesus, für den Menschen, der von der unvergleichlichen sittlichen Hoheit, die aus seinem menschlichen Leben ihm entgegenleuchtet, bezwungen ist, mit Notwendigkeit früher oder später zu einer Offenbarung von Gott, auf dem ersteren dagegen ist dies das allererste: Er ist von Gott zu mir gesandt. Aber der Zusammenhang zwischen diesen beiden Wegen ist doch so unauflöslich, daß die Gewißheit, für die er auf jenem den unerschütterlichen Grund gewonnen hat, unmittelbar auch alles das, was auf diesem vor seiner Erfahrung sich bezeugt hat, umschließen wird. Nicht bloß für relativ abgelegene dogmatische Probleme, sondern für die Zentralfragen selbst der Ethik erhält dieses eine Bedeutung. Ja, sogar für die zentralste aller ihrer Fragen, für die Auffassung der Bedeutung der Sündenvergebung, scheint es mir von beinahe entscheidendem Gewicht zu sein. „Eine Vergebung", sagt Herrmann mit vollem Recht (Ethik², S. 107), „die nicht eine besondere Thatsache, sondern eine allgemeine Wahrheit sein soll, wird keinem Menschen in seiner Not zu Herzen gehen". Und wir merken ja wohl, welcher Ernst es ihm hiermit ist und wie energisch er danach strebt, auch in dem Sinne daran festzuhalten (die zitierte Aeußerung ist gegen ein anderes Mißverständnis gerichtet), daß die Vergebung nicht eine bloße Klarstellung von Gottes unveränderlicher Gesinnung gegen uns wird, sondern eine wirkliche Vergebung ist, ein unbegreifliches Wunder der Liebe Gottes. Aber wir können nicht leugnen, daß es uns immer schwer gewesen ist, völlig klar dieses vor unserem Denken festzustellen, solange wir bloß der von H. gezogenen Linie folgten. Immer von neuem kamen wir dabei dem Gedanken nahe: Jesus ist der erste Mensch, der sich zu der wahren Einsicht in Gottes Wesen erhoben hat, und der die, welche frei sich unter seine Autorität beugen, zu derselben hohen Einsicht führen kann. Christus will für uns nicht recht Gottes eigene Offenbarung an uns werden, wenn er nicht von Anfang an als im Verhältnis zu den Menschen auf Gottes Seite stehend, als zuerst und zunächst Gottes Gesandter, als der Bringer von Gottes Gnadenbotschaft an uns erschienen

ist. Aber wir meinen ja auch, daß er so in Wirklichkeit erscheint.

Aber es ist eine noch verhängnisvollere — schon oben angedeutete — Konsequenz da, die bei Herrmanns Weise die Sache zu sehen uns wenigstens drohend nahezutreten scheint: wie steht es hier mit der *Allgemeingültigkeit* des Christentums? Man hat oft das Gefühl, als habe der ganz richtige Satz, daß Christi Evangelium nur demjenigen etwas zu bieten hat, der in sittlichem Kampfe steht, bei Herrmann eine Tendenz, nicht nur — wovon oben schon die Rede gewesen — sich dahin *zuzuspitzen*, daß der Mensch, um für Gottes Offenbarung in Christus empfänglich zu werden, den sittlichen Kampf *bis zu* (einem relativen) *Ende* durchgekämpft haben muß, sondern auch in den andern Gedanken *überzugleiten*, daß er das sittliche *Problem* bis zu Ende *durchgedacht* haben muß. „Erst der *Gedanke*", heißt es z. B. (Ethik[2], S. 83), „an das, was uns unbedingt verpflichtet, schafft uns die Möglichkeit, uns eine überirdische Macht *vorzustellen*". Oder (S. 84): „Die Beugung in völligem Gehorsam ist nur dem möglich, der *in eigener Erkenntnis* das erfaßt hat, dem gegenüber ihm nichts anderes denkbar ist als völlige Unterwerfung" u. s. w. Es hat oft den Anschein, als ob die konkrete Frage: wie kann ein Mensch zu sittlichem Leben erweckt werden, und auf welchem Wege geschieht es, wenn ein solcher sittlich kämpfender Mensch in unseren Tagen zu religiösem, zu christlichem Glauben und christlicher Sittlichkeit geführt wird? für Herrmann ohne weiteres zusammenfiele mit der weit abstrakteren Frage: zu welchen Konsequenzen führen die ethischen Gedanken, wenn sie, isoliert von den religiösen, ernsthaft zu Ende gedacht werden, und welche Bedeutung kommt von diesem Gesichtspunkt aus den religiösen Gedanken zu? So stark dominiert die letztere Fragestellung in seiner Ethik, daß man bisweilen sich geneigt fühlt, sie als die *einzige* zu fassen, um die es sich handelt. Wäre dem wirklich so, so hätten wir nichts Wesentliches gegen seine Darstellung anzumerken, und dann schwebte eigentlich all das oben Gesagte in der Luft, wäre ein einziges gründliches Mißverständnis. Nun aber scheint es uns ganz unbestreitbar, daß H. oft selbst die Antworten, die er auf diese Frage gegeben

hat, als Antworten auch auf die andere hat gelten lassen. So überhaupt in der Anwendung, die er im ersten Abschnitt des zweiten Hauptteils seiner Ethik, „Die Entstehung des christlichen Lebens“, von den Resultaten macht, zu denen er im zweiten Kapitel des ersten Teils, „Das sittliche Denken“, gekommen ist. Das Maß der Klarheit, in der die sittlichen Gedanken vor das Bewußtsein eines Menschen getreten sind, droht allein zum Maßstab für die Beurteilung seiner ganzen sittlichen Entwickelung und damit seiner Empfänglichkeit für Christus gemacht zu werden. Es ist nun durchaus kein Zufall, daß eine Tendenz (wir wagen nicht mehr zu sagen) in dieser Richtung bei Herrmann sich geltend macht. Denn denkt man sich in der Ausdehnung wie er das sittliche Leben als — um wieder den Ausdruck anzuwenden — eine eigene Schöpfung des Individuums in dem Sinne, daß der Einfluß von außen her, ohne den es freilich nicht zum Durchbruch kommen könnte, doch wesentlich bloß der Anstoß wird, der in dem Bewußtsein des Individuums eine „ewige Bewegung“ auslöst, so wird es fast zur Notwendigkeit, an jedem Punkt die Bindeglieder in den „Gedanken“ des Individuums zu verlegen, jedes Moment der Entwickelung als gleichzeitig klar im „Bewußtsein“ abgespiegelt aufzufassen. Wir setzen die Ausdrücke „Gedanke“ und „Bewußtsein“ in Anführungszeichen, weil wir wirklich nicht sehen, wie man von diesem Standpunkt aus dem entgehen kann, daß sie wesentlich gleichbedeutend mit „Reflexion“ werden. Sollte aber dieses gemeint sein, sollte also in der Forderung, daß die sittliche Entwickelung als eine „bewußte“ Entwickelung, eine Entwickelung „im Bewußtsein“ gefaßt werde, etwas wesentlich Neues über das hinaus liegen, was in dem Ausdruck: eine persönliche Entwickelung liegt, nämlich dieses: ein von Anfang bis Ende im Bewußtsein reflektierter Prozeß — so wäre Herrmann unseres Erachtens in dem rechtmäßigen Eifer, jede Spur einer katholisierenden Auffassung auszurotten, einem anderen ebenso verhängnisvollen Extrem bedenklich nahe gekommen. Gegen Mißdeutungen in solcher Richtung scheint er uns jedenfalls sich nicht hinreichend geschützt zu haben. Und besonders ein Punkt in seiner Darstellung ist vorhanden, der uns ungewiß macht, ob das nur

Mißdeutungen wären. Es ist der Punkt, wo es sich darum handelt, den dem Kinde möglichen sittlich-religiösen Standpunkt zu beurteilen.

„Es wird“, sagt er (Ethik ^{2}, S. 160) „einem Menschen sehr schwer gemacht, den Weg zum lebendigen Gott zu finden, wenn er nicht als Kind in der Ehrfurcht vor seinen Eltern, *den dem Kinde möglichen Anfang* echter Frömmigkeit gefunden hat“. Daß es ein unvergleichlich wichtiges und bisher allzusehr übersehenes Moment ist, auf das Herrmann hiermit den Finger legt, sind wir völlig bereit anzuerkennen; ebenso, daß sich oft in die Rede vom „Kinderglauben“ Gedanken eingeschlichen haben, die mehr der katholischen als der evangelischen Christentumsauffassung angehören. Wohl aber stutzt man doch, wenn man hier hört, wie dem Kinde, auch dem verhältnismäßig erwachsenen Kinde (das der „Ehrfurcht vor seinen Eltern“ fähig ist) nicht bloß „echte Frömmigkeit“, sondern jede andere Möglichkeit zu einem Anfang dazu als die genannte abgesprochen wird — womit also z. B. jeder Gedanke an einen *Anfang* bei dem Kinde zu einem wirklich persönlichen, religiösen Verhältnis zu Jesu als unecht, unevangelisch verurteilt wäre. Der Vergleich mit solchen Worten Jesu wie Matth. 19, 13 ff.; 18, 3 ff. drängt sich natürlich unmittelbar einem jeden auf. Und man frägt sich unwillkürlich: muß da nicht, wenn nicht genau dasselbe so doch etwas Analoges, von unzähligen, vielleicht von den meisten der „erwachsenen“ Menschen auch unserer reflektierenden Zeit gesagt werden?

Daß H. auf keinen Fall willig sein kann, diese Konsequenz zuzugeben, ist klar. Er ist auch, wie besonders mehrere Stellen in der zweiten Auflage seiner Ethik zeigen, nicht blind dafür gewesen, daß hier wirklich eine Schwierigkeit vorhanden ist. Aber die Lösung, die er angibt, ist, scheint es uns, über die Maßen charakteristisch. „Der Christ“, heißt es (Ethik ^{2}, S. 141), „d. h. der wahrhaft für Gott gewonnene Mensch, gibt sich selbst Gesetze. Das fassen auch die Christen, die keine Zeit haben, sich im Denken des Abstrakten zu üben. Sie fassen es, *indem sie erfahren, daß die Kraft der Nächstenliebe in ihnen entsteht, sobald Gott in ihnen herrscht.*

Denn die Nächstenliebe ist der Ausdruck des Lebensgeistes, der das Gesetz in sich hat und gerade deshalb das Gesetz Gottes erfüllt. Es ist nicht (gegenüber der „unter uns verbreiteten Kirchlichkeit") überflüssig, hervorzuheben . . ., daß auch die Geringen im Volke in der Regung christlicher Nächstenliebe den Gedanken der Autonomie besitzen". In diese Worte stimmen wir natürlich aus vollstem Herzen ein. Aber es ist uns interessant gewesen, zu beobachten, daß H., um anschaulich zu machen, daß Menschen, die niemals mit ihrem Denken so etwas wie den Gedanken der sittlichen Autonomie auch nur gestreift haben können, doch faktisch in ihrem Leben ihn verwirklichen können, sofort genötigt ist, darüber zu reflektieren, was der Inhalt dieser sittlichen Selbstgesetzgebung ist — daß es eben Liebe ist. Aber um zu erklären, wie dieses möglich wird, wie es möglich ist, daß wirkliche Sittlichkeit bei einem Menschen „entstehen" kann, der durchaus kein Verständnis für den „Gedanken" der wirklichen Sittlichkeit hat, muß man ganz gewiß auch bezüglich der Offenbarung Gottes, die diese möglich macht, dieselbe Seite heranziehen: Gott offenbart sich hier niemals bloß als der sittliche Gesetzgeber und Richter, nicht bloß als die gesetzgebende Liebe, um dann für den, der sich diese Offenbarung hat zu Herzen gehen lassen, als die suchende, aufrichtende Liebe sich zu erkennen zu geben, sondern er thut stets und vom ersten Augenblick an das erste zugleich mit dem zweiten und das zweite zugleich mit dem ersten. Daher kann er weit tiefer in eines Menschen Herzen „herrschen" und weit mehr darin „entstehen" lassen, als der Mensch selbst davon weiß. Daher auch wird dieser zu einer immer mehr persönlichen, klarer bewußten Entscheidung getrieben, und daher kann so etwas auch von dem „im Denken des Abstrakten Ungeübten" gefordert werden — es handelt sich, wenn er vor diese Entscheidung gestellt wird, nicht um einen abstrakten Gedanken, sondern um etwas, dessen Bedeutung er bereits in seinem eigenen Innern „erfahren".

Aber hiermit befinden wir uns wieder in dem Gedankengange, den wir in dem Vorhergehenden auszuführen gesucht haben. Und davon aus erscheint dann wohl auch die religiöse Entwickelung

des Kindes in wesentlich anderem Lichte. Christi suchende Erlöserliebe ist der Zug in seinem Bilde, der dem Kinde am zugänglichsten ist, dadurch kann er ganz gewiß auch für dieses „eine Wirklichkeit werden“ und besonders, wo es im Verhältnis zu seinen Eltern hat erfahren können, was wirkliche Liebe und wirklich vergebende Liebe ist, wunderbar tief sein Herz ergreifen. Jesu Worte von den Kindern kommen so zu ihrem vollen Recht: er ist nicht nur auch für sie da, sondern ist von einem Gesichtspunkt gerade für sie vor allen andern da. Wohl ist es wahr, daß diese Religion des Kindes, wie wir nicht zögern sie zu nennen, selten oder niemals ohne Unterbrechung auswachsen kann zu der Religion des Mannes, sie muß sich die Bahn dazu brechen durch jenen engen Paß der bewußt persönlichen Entscheidung, wie ihn H. so unübertrefflich schildert. Dahindurch muß er in jedem Fall faktisch, wenn es auch so succeſſiv geschehen sollte, daß der Mensch sich niemals eines scharfen Bruches bewußt wird. Und geschieht dieses, so kann es nur zu leicht geschehen, daß das Neue, das sich Bahn brechen soll, einige seiner schwersten Hindernisse gerade in dem gehabt zu haben scheint, was er als Kind so leicht aber auch so unselbständig sich angeeignet hat. Es kann das nicht bloß so erscheinen, sondern zu einem Teil auch wirklich so sein selbst bei einer relativ gesunden Entwickelung. Und im höchsten Grade muß das der Fall sein, wenn die religiöse Entwickelung des Kindes ungesund vorwärts getrieben und beschleunigt worden ist. Daß eine solche religiöse Erziehung während des Kindesalters zu einem fast unüberwindlichen Hindernis für den Jüngling und Mann werden kann, den Weg zu Christus zu finden, scheint wohl zu den best bezeugten Erfahrungen zu gehören. Wo aber die religiöse Erziehung nicht völlig mißleitet gewesen, wo in der Religion, die dem Kinde entgegentrat, ein wirklicher Ernst gewesen, da wird es sich ganz gewiß klarer und klarer für den Mann zeigen, daß die religiösen Eindrücke seiner Kindheit, auch wenn er einmal eben im Interesse seines sittlichen und religiösen Lebens radikal hat mit ihnen brechen müssen, keineswegs ohne Gewinn gewesen sind. Sie haben, ihm selbst unbewußt, ein Band zwischen ihm und Jesus Christus gebildet, und jetzt kann er sich vieles von ihrem unbe-

nutzten Reichtum zu gute machen. Eine solche Umsetzung mehr unbewußten Lebensinhaltes in voll bewußten — ein Gedanke, den Herrmann mit großem Mißtrauen zu betrachten scheint — findet ja nach unserer Anschauung nicht bloß an einem oder einem andern Punkte, sondern die ganze ethisch-religiöse Entwickelung hindurch statt. Daher kann es wohl sein, daß man weit größere Vorsicht als bisher lernen muß bezüglich der Lehren, die man dem Kinde über das Christentum erteilt, man braucht aber niemals irgend welche Furcht zu hegen, Jesus Christus selbst schon dem Kinde so nahe wie möglich treten zu lassen. Man braucht hier nicht vorsichtiger zu sein als er selbst — und er war hierbei sehr unvorsichtig. Worauf es ankommt, ist nur, daß es der wirkliche Jesus Christus ist, er, dessen erschütternder sittlicher Ernst eitel suchende Leibe, und dessen suchende Liebe eitel heiliger Ernst ist. Dann ist es dafür gesorgt, daß das Kind schon Mann auch in religiöser Hinsicht wird, oder richtiger: dann hat man das Recht zu glauben, daß Jesus Christus selbst dafür sorgen wird.

Wir müssen, so unendlich viel auch hinzuzufügen sein könnte, jetzt das persönliche Verhältnis, das den Mittelpunkt in jeder christlichen Ethik einnimmt, verlassen. Von da aus eröffnet sich nun aber eine neue Aussicht: auf der einen Seite rückwärts über andere sittliche Verhältnisse, von denen wir schon andeutungsweise ein paar gestreift haben, andererseits vorwärts auf eine abschließende Synthese hin, welche die zentralen und die mehr peripherischen Punkte zu einem Ganzen zusammenschließt.

Die vollendete, wunderbare Einheit von suchender, lockender Liebe, die allen zugänglich ist und ihre Gaben verschwenderisch auch denen spendet, die sie nicht zu schätzen verstehen, und von weckendem, aufrüttelndem sittlichem Ernst, der keinen Menschen sich wirklich nahekommen läßt, der nicht in seinem Innersten sich vor den sittlichen Forderungen gebeugt hat — diese Einheit finden wir so, wie sie uns bei Christus entgegentrat, an keinem anderen Punkt wieder. Aber eben in dieser unvergleichlichen Einheit liegt ein Maßstab, der uns bei der positiven Schätzung wie bei der Kritik sonstiger Lebensverhältnisse nach ihrem ethischen Inhalt zur Richtschnur dienen kann.

Und zunächst gewinnen wir von hier aus eine Bestätigung für die Berechtigung, die Familiengemeinschaft als die in ethischer Hinsicht fundamentalste zu betrachten — innerhalb der rein menschlichen Verhältnisse gibt es keinen andern Punkt, wo das Liebesmoment und das Vertrauensmoment so innerlich wie hier vereint sein können. Schon innerhalb des engen Rahmens der Familie findet sich ja nun eine ganze Mannigfaltigkeit verschiedener persönlicher Verhältnisse: zwischen Eltern und Kind, zwischen Gatte und Gattin, zwischen den Geschwistern unter sich, und wenn man weiter gehen will, auch zwischen der Herrschaft und dem Gesinde. Denken wir wieder wie oben zunächst an das erstgenannte, so tritt wohl das Vertrauens- und Autoritätsmoment als das dieses Verhältnis am allgemeinsten charakterisierende und als das am tiefsten und unumgänglichsten grundlegende hervor[1]). Aber das Verhältnis zwischen Eltern und Kind kann doch ganz einfach kein Vertrauensverhältnis sein, ohne daß es zugleich ein Liebesverhältnis ist und bleibt. Was wir oben zur Charakterisierung der Bedeutung dieses Moments in diesem Punkt angedeutet haben, könnten wir nun in Hinblick auf das über das Verhältnis zwischen dem Menschen und Jesus Gesagte dahin ergänzen: es ist wirklich nötig, daß die Liebe das Kind in der Gemeinschaft der Eltern festhält und stets tiefer und tiefer es in sie hineinzieht, wenn es nicht — in aller Stille vielleicht, und dann um so gründlicher — dem Ernste der sittlichen Forderungen, die die Autorität der Eltern an es stellt, sich entziehen soll. Sonst wird es schon hier vor eine Aufgabe gestellt, der es nicht gewachsen ist: selbst sein sittliches Leben zu schaffen. — In dem Verhältnis zwischen Gatte und Gattin ist es wieder das Liebesmoment, das am stärksten hervortritt — und die „Liebe", um die es sich hier handelt, kann ja sehr wohl anfangs in ethischer Hinsicht ziemlich unqualifiziert sein. Aber um so lehrreicher ist es

1) Was hier folgt, ist natürlich als nichts anderes zu betrachten, denn als ein paar — bisweilen wohl recht willkürlich gewählte — Exemplifikationen, keineswegs als ein Versuch, von irgend einem Gesichtspunkt aus erschöpfend die verschiedenen Verhältnisse zu charakterisieren.

für die ethische Betrachtung, auf dieses Verhältnis achtzugeben. Denn einerseits zeigt es sich hier recht, was für ein zweischneidiges Schwert die „Liebe" an und für sich in ethischer Beziehung ist; wo sie nicht durch ihre ethische Feuertaufe hindurchgeht, indem sie mit einem Vertrauensverhältnis vereinigt, darin aufgenommen wird, und in diesem Verhältnis ihren unerschütterlichen Grund findet, da wirkt sie nicht bloß ethisch zerstörend, sondern — und darauf ist es vor allem wichtig zu achten — sie kann sich auch nicht selbst am Leben erhalten, erweist sich als „auf Sand gebaut". Andererseits aber, unter der Voraussetzung, der einzigen Voraussetzung, daß die Personen, die durch Liebe verbunden sind, sittliche Personen sind, so daß die Voraussetzung für die Entstehung eines Vertrauensverhältnisses nicht fehlt, zeigt sich hier, wie nirgends sonst, die unerhörte ethische Bedeutung des Liebesmoments, seine Macht, sie unter die ethische Zucht des gegenseitigen Vertrauensverhältnisses zu ziehen, ja zu locken, sie fest darin zu erhalten, so seiner erziehenden Macht Gelegenheit zu geben, immer tiefer einzudringen, und im Verhältnis zu den ständig neuen gemeinsamen Aufgaben, vor die sie gestellt werden, sich nach immer mehr Seiten ihres persönlichen Lebens auszubreiten. — In dem Verhältnis zwischen Geschwistern unter sich könnte man einerseits eine Verstärkung des Bandes der Liebe finden, das die Mitglieder der Familie zusammenhält, sie in die Gemeinschaft mit einander hineinzieht, während hier andererseits eines von jenen Gebieten ist, wo das aufwachsende Kind am frühesten sich vor die Forderung gestellt fühlen kann, selbständig sittliche Aufgaben zu lösen. — Besonders dieses letztere gilt auch von dem Verhältnis zu dem Gesinde, während hier zugleich bereits innerhalb der Sphäre der Familie ein Moment begegnet, das über dasselbe hinaus auf weitere Gemeinschaftsgestaltungen und neue sittliche Aufgaben hinweist.

Wie sehr man nämlich bei der ethischen Betrachtung auch das Recht hat, von der „normalen" Gestaltung der Verhältnisse innerhalb der Familiengemeinschaft auszugehen, darf man doch nicht vergessen, daß hier niemals von idealen Verhältnissen die Rede sein kann. Wie mannigfaltig und reich auch die sittlichen Einflüsse sind, unter welche das Individuum schon hier kommen

kann, von wie innerlicher und daher allgemeingültiger Art die zentralsten von ihnen auch sind, und wie geeignet sie auch sein können, einander zu ergänzen, so bedürfen sie doch eines weiteren Komplements, wenn sie nicht den Grund zu einem gewissen ethischen Partikularismus legen sollen. Wenn die Familie sich von dem Leben der größeren Gemeinschaftssphären isoliert, kann ja deshalb der Einfluß, auch wenn er sonst sittlich normal erscheint, geradezu unsittlich werden. Zu dem, worum die Familie ihre Mitglieder sammelt, muß auch das Interesse und die Teilnahme für die Aufgaben der größeren Gemeinschaft gehören. Während aber anfangs die Interessen und der Lebensberuf des Familienvaters dafür bestimmend sind, in welchem Umfange und nach welchen Seiten hin diese die Aufmerksamkeit des Kindes in Anspruch nehmen, ist es zur ethischen Erziehung des Kindes weiter erforderlich, daß es, je mehr es aufwächst, selbst in neue Lebensverhältnisse mit neuen sittlichen Forderungen und Aufgaben hineinkommt. Und unter normalen Verhältnissen geschieht dieses ja auch fast von selbst. Lassen wir uns bei der Betrachtung von denselben beiden Hauptgesichtspunkten leiten wie vorher, so ist es einerseits das Freundschaftsverhältnis in seinen verschiedenen Gestaltungen, andererseits das Verhältnis — anfangs ein mehr rein passives, dann mehr und mehr ein aktives — zu den Gesetzen und Institutionen der großen Gemeinschaften, die hier uns entgegentreten. In dem Freundschaftsverhältnis zeigt sich aufs neue sowohl, welche Macht das Liebesverhältnis — im weiteren Sinne — hat, zu erwärmen und zu begeistern, den Menschen in den Gesichtskreis stets neuer Ideale zu ziehen und das Verständnis dafür ihm zu erschließen, als auch, wie es, nicht nur um ethisch segenbringend zu wirken sondern auch um seines eigenen Bestandes willen, auf der Grundlage gegenseitigen Vertrauens und gemeinsamen Gehorsams gegen die Autorität des Sittlichen ruhen muß. — In den Eindrücken von den allgemeinen Gesellschaftsinstitutionen [1]) ist das Autoritätsmoment wieder das entschieden primäre. Besonders in der Gewohnheit, die Gesetze des

1) Betreffs der Berechtigung, auch diese in die Betrachtung zu ziehen, siehe oben S. 281.

Staates und der bürgerlichen Gesellschaft, mit denen das Individuum nun bei jedem Schritt in Berührung zu treten beginnt, zu respektieren und sich vor ihnen zu beugen, liegt, wie unmerklich das auch geschieht oder richtiger gerade deshalb, ein Moment von hoher ethischer Bedeutung. Denn wenn auch die Forderungen derselben, jede für sich material gesehen, weit mehr zufällig und äußerlich sind, weit weniger allgemein gültig und innerlich bindend als die, vor welche er innerhalb der Sphäre der Familiengemeinschaft gestellt ist, so haben sie doch in ihrem Umspannen aller Verhältnisse des Lebens und in ihrer strengen Ausnahmslosigkeit — in der „Gleichheit vor dem Gesetz" — ein Gepräge von formaler Allgemeingültigkeit, das geeignet ist, von einer neuen Seite den Weg zu bahnen für die freie Unterwerfung des Individuums unter das alle Lebensmomente umspannende, allen Menschen gleich unbedingt geltende Gesetz, für die Idee des sittlichen Gesetzes. Eine vorbereitende Bedeutung in dieser Hinsicht kommt, neben ihrer vielseitigen Bedeutung im übrigen (man könnte z. B. an die Eindrücke erinnern, die das Kind hier von Persönlichkeiten vergangener Zeiten empfängt), der öffentlichen Schule zu. Nirgends aber tritt das Autoritätsverhältnis isoliert auf, auch nicht einmal in dem Verhältnis zu den Staatsgesetzen. Ganz abgesehen von der Erfahrung, die das Individuum bald macht, daß dieselben Gesetze, die seiner Handlungsfreiheit Schranken setzen, zugleich diese und überhaupt ihn selbst schützen, so steht ja hinter dem Staate das Vaterland mit seinem Vermögen, schon frühe Gefühle der Liebe und der Solidarität zu erwecken und so zur Opferwilligkeit zu erziehen. Darin liegt hier die Macht, die das Individuum in einen Dienst zieht und lockt, der sonst oft zunächst sich als ein Joch ausnehmen müßte, der dann aber wieder seinerseits ihn fester an das Vaterland knüpft, sein Verständnis für das, was er darin besitzt, erweitert und vertieft und überhaupt für den, der sich dessen Aufgaben gewissenhaft widmet, Gaben von höchstem sittlichem Wert mit sich führt.

Aber während nun alle diese Einflüsse jeder auf seine Weise geeignet sind, die Menschen auf das voll persönliche Begegnis mit Jesus Christus vorzubereiten, ist dieser ja schon auf vielfältige

Weise, durch die Fürsorge des Hauses und der Schule u. s. w., ihm direkt entgegengetreten und hat seine Aufmerksamkeit auf sich gezogen — mit welcher Wirkung, darauf gehen wir hier nicht ein. Und neben den andern Hauptgestaltungen ist er wenigstens in irgendwelche Berührung mit einer besonderen Gemeinschaft gekommen, die es sich als ausschließliche Aufgabe gestellt hat, den Gedanken an Jesus Christus wachzuhalten und die Menschen zu ihm hinzuführen. Schon durch ihr bloßes Dasein ist diese Gemeinschaft — um auch hier uns an rein formale Gesichtspunkte zu halten — eine ständige Erinnerung daran, daß die Geistesmacht, die sie repräsentiert, ihrer Bedeutung nach nicht in dem Einfluß aufgeht, den sie auf andere Gemeinschaftssphären ausüben kann, so daß es genug wäre, indirekt durch diese mit ihr in Berührung zu treten, sondern daß es, damit ein Mensch wirklich sich den Reichtum, den sie für alle Gebiete des Lebens zu bieten hat, zu gute machen könne, erforderlich ist, daß er in dem direktesten persönlichen Verhältnis sich diesen für sein innerstes Herzensleben zu gute gemacht hat.

Wenn er aber dies gethan hat und thut, so verbreitet sich von den Erfahrungen, die er dort gemacht hat und weiter macht, ein neues Licht über die Erfahrungen, die er auf den anderen Gebieten des Lebens gemacht hat. Er erhält da einen Schlüssel, der ihm das Verständnis für vieles öffnet, was ihm vorher dunkel gewesen, und ihm zeigt, daß diese Erfahrungen einen weit tieferen Inhalt und größeren Reichtum besaßen, als er selbst es wußte.

Diese Erfahrungen sollten, wenn wir sie recht gedeutet haben, ungefähr auf folgende Weise wiedergegeben werden können. Die sittlichen Forderungen, die er nun an sich selbst stellt, weil er ihre unbedingte Gültigkeit einsieht, ja, in ihnen nichts anderes findet als den klaren Ausdruck seiner eigenen Persönlichkeit, die Ideale, für die zu kämpfen er sich nun zur unbedingten Pflicht macht — sie sind gewißlich von einer Seite aus gesehen Schritt für Schritt aus seinem eigenen Innern hervorgewachsen (wie sollte seine Stellung zu ihnen sonst jemals die haben werden können, die sie jetzt ist?), aber ebenso gewiß ist, daß sie nicht seine eigene Schöpfung sind, er hat sie nicht aufgesucht, er ist oft vor ihnen geflohen, sie

haben sich vielmehr ihm fast aufgezwungen. Denn es ist mitten unter den vielen andern Mächten, die ihn nach der entgegengesetzten Richtung gezogen und gelockt und geschreckt haben, eine Macht dagewesen — wir haben sie die der Liebe genannt — die ihn so unter die Gewalt dieser sittlichen Gedanken gezogen, ja gelockt und ihn bei ihnen festgehalten hat, oft gleichsam gegen seinen Willen. Von den verschiedensten Richtungen her, unter den verschiedensten Formen, die unmittelbar nichts Gemeinsames mit einander zu haben scheinen, hat diese Macht von ihm Besitz zu ergreifen gewußt; das Ziel, nach dem sie ihn hat ziehen wollen, ist auch anfangs unter sehr verschiedenen Formen erschienen, die mit einander wenig oder nichts gemeinsam zu haben schienen. Und doch zeigte es sich zuletzt, daß es überall dieselbe Macht gewesen ist, die nach ein und derselben Richtung, gegen ein und dasselbe Ziel hin ihn gezogen hat, unter die Forderungen des einen und allumfassenden sittlichen Gesetzes. Und weiter: wenn er in innerer Sammlung die sittliche Trägheit besiegt hat, die ihn auf dem alten Standpunkt festhalten wollte, und dem Gebot gefolgt ist, dem er in seinem Inneren hat Recht geben müssen, so hat es sich da gezeigt, daß dieser Gehorsam, der ihm die bitterste Selbstverleugnung aufzuerlegen schien, ja wirklich es that, doch für ihn der Weg zur höchsten Selbstbehauptung war; jeder wirkliche Schritt hierin hat zugleich einen Zuwachs an innerem Reichtum bedeutet. Vom individuellen Gesichtspunkt erscheint dieser als ein Zuwachs an Herrschaft über sich selbst, an innerer Selbständigkeit, an einheitlicher, in sich geschlossener Persönlichkeit. Aber er ist hiermit nicht erschöpft. Sein sittliches Handeln, das ihn isolieren zu sollen schien und wirklich ihn von so vielem isoliert hat, erweist sich mehr und mehr als dazu dienlich, ihn in eine ungeahnt reiche Gemeinschaft mit der Welt um ihn zu bringen. Obwohl viele Bande haben zerrissen werden müssen und es nicht sofort merkbar wird, daß neue geknüpft worden, wird er doch schließlich erfahren, wie die heilenden Kräfte der Liebe dem, der diesen Weg wandert, entgegenströmen, ohne daß er immer sagen könnte, worauf das beruht oder woher sie kommen.

Wenn er nun persönlich Jesus Christus begegnet, so findet

er bei ihm in einer unvergleichlich innigen Vereinigung diese beiden scheinbar entgegengesetzten Momente wieder: die Strenge der sittlichen Forderung und die suchende, an sich ziehende, heilende Liebe. Aber es ist nicht bloß ein Mensch, dem er in Jesu begegnet, in ihm tritt Gott ihm unmittelbar entgegen, in Jesu Gesinnung offenbart er seine eigene Gesinnung gegen ihn, den Menschen: er ist heilige Liebe, Heiligkeit und Liebe in unauflöslicher Einheit. Und diesen Gott lehrt Jesus zugleich kennen als die allmächtige Macht über alles Wirkliche. Von seiner Gesetzgebung ist dann alle Gesetzgebung, die auf irgend eine Weise an dem sittlichen Gesetz partizipiert, letzthin ein Ausfluß, und in aller Liebe in der Welt, die irgendwie sittlich ist, ist es etwas von seiner Liebe, die darin sich einen Weg sucht. Und deshalb, weil dieser Gott Heiligkeit und Liebe in eins ist, müssen diese beiden Seiten, wenn auch nur in „irgend welchem" und in wechselndem Grade, überall, wo die Verhältnisse des menschlichen Lebens nicht völlig abnorm sind, sich als zusammengehörig und auf einander hinweisend zeigen. Um etwas kühn zu sprechen, könnte man wohl sagen: Gottes heilige Liebe offenbart sich hier als „das Ding an sich", das sich unter der „Phänomen"-Welt des Weltlebens verbirgt. Deshalb weil sie die heilige Liebe ist, kann niemand zu ihr vordringen und sie sich zunutze machen, der nicht die Forderung der Heiligkeit sich hat zu Herzen gehen lassen. Weil sie aber heilige Liebe ist, kommt sie doch selbst dem Menschen entgegen und begegnet ihm von Anfang an zugleich als suchende, an sich ziehende und stützende Liebe. So kommt sie ihm wohl von allen den Menschen entgegen, die sich selbst ihr hingegeben haben. Aber diese weisen mehr oder weniger direkt von sich hin auf den Einen, durch welchen Gottes heilige Liebe auf eine unvergleichliche und entscheidende Weise, als seine eigene Sündenvergebung, ihnen entgegengekommen ist. Niemand kann dem Zuge dieser Liebe nachgeben, ohne der Heiligkeit in ihrer schrecklichen Strenge nahe zu kommen. Wer aber in ihrer Nähe ausharrt, der wird von ihr ihrerseits wieder der Liebe näher geführt.

Das ganze sittliche Leben erhält hiermit sozusagen einen mystischen Hintergrund, ja, der alte Gedanke einer „unio mystica"

kann zu seinem Rechte kommen, nicht zu seiten sondern innerhalb des sittlichen Verhältnisses selbst. „In Gott leben und weben und sind wir“. Es gilt bloß, als an einer wirklichen Realität festzuhalten, daß in jeder ethischen Forderung, die sich uns aufdrängt, es der persönliche Gott selbst ist, der uns nahe tritt — dieses festzuhalten, wie schwer es auch für uns immer ist, das Geistige geistig sein und doch eine lebensvolle Realität verbleiben zu lassen. Der Mensch, der in energischer Sammlung der sittlichen Forderung ins Auge sieht, findet darin den Schlüssel zu seinem eigenen Wesen, seine verborgenen Reichtümer können nun hervorgezogen werden und seine verschiedenen Seiten mehr und mehr sich einheitlich zusammenschließen. Aber dieses weist zugleich — meinen wir nun — als auf seinen tiefsten, mystischen Grund darauf zurück, daß, da er es wagte, dieser Forderung nahe zu treten, er dem persönlichen Gott nahe kam und eine neue Teilhaftigkeit an seinem heiligen Liebesleben erlangte. Daher hat er auch in dem Gehorsam gegen das sittliche Gesetz, das Gesetz seines eigenen Wesens, den Zauberstab, womit die Möglichkeit ihm gegeben ist, in welchen Verhältnissen er sich auch bewegen möge, vorzudringen zu dem lebendigen Wasser, von dem er weiß, daß es überall, an jedem Punkt der Welt — es ist ja Gottes Welt — am tiefsten in der Tiefe unter dem harten Felsen zu finden sein muß, wenn er nur hinreichend hart mit seinem Stab ihn anschlagen, hinreichend tief bohren könnte. Aber freilich: die Arbeit, die hierzu erfordert wird, ist so hart, daß sie niemals vergessen läßt, daß das sittliche Leben doch stets an jedem seiner Punkte Selbstverleugnung bleibt. Es bleibt immer vor allem eine Sache des Glaubens, an der Gewißheit festzuhalten, daß er doch stets auf diesem Wege der Liebe Gottes begegnen, von ihr erhalten und erquickt werden wird, und eine Sache des Gebets, immer, auch wenn alle anderen Wege zwischen ihm und ihr verschlossen scheinen, den geraden Weg zwischen ihnen offen zu halten. Aber das eine und das andere wird für ihn möglich nur, wenn er ständig seinen Blick auf Jesus Christus gerichtet hält, auf sein Leben und seinen Tod, in dem Gottes Liebe nicht verborgen wie sonst sondern in überwältigender Klarheit ihm

entgegentritt. Erst dies giebt ihm die Möglichkeit, trotz der Verkleidung dieselbe Liebe in dem zu erkennen, was in der Welt der „Wirklichkeit" ihm entgegentritt[1]).

Der objektiven Synthese, die wir hier anzudeuten versucht haben, entspricht vom subjektiven Gesichtspunkt aus die Zusammenfassung des sittlichen Lebens des Christen, wie wir sie in dem Begriff des sittlichen Berufs gewinnen. Außerordentlich treffend definiert Herrmann (Ethik², S. 119) den sittlichen Beruf als „die Begrenzung der sittlichen Aufgabe, die aus dem religiösen Verständnis unserer natürlichen Lage folgt". Derjenige, der hinter all den Umständen, die einerseits seiner Thätigkeit da Schranken setzen, wo seine Neigung ihn weiter führen möchte, andererseits ihm Aufgaben auferlegen, die seinen Kräften nicht angepaßt erscheinen, Gottes erziehende Führung sehen könnte, er würde auch die Beschränkung ohne Klage hinnehmen können, ohne Furcht, zu versäumen, was er thun sollte, aber er würde auch mit Kraft und Mut die Aufgaben angreifen können, die ihm gestellt werden, obwohl er scheinbar unter ihrer Last zusammenbrechen müßte. Nicht als ob diese von ihm genommen oder vermindert werden sollte — im Gegenteil. Wer hinter den sittlichen Aufgaben den unendlichen Gott sieht, der sieht auch vor sich unendliche Perspektiven, auf ständig neue und ständig schwerere Aufgaben hin, die ihn erwarten. Dasselbe Gefühl des Bebens, das uns vor Christus überkommt, würde, wenn dieser Gedanke ständig Wirklichkeit für uns wäre, an jedem Punkt in unser tägliches Leben eindringen: wir sind nicht länger unser eigen, können nicht stehen bleiben, wo wir wollen, wir werden rastlos vorwärts getrieben — es ist gefährlich, in die Nähe des heiligen Gottes zu kommen. Wir würden aber auch wissen, daß dieses der einzige Weg ist, auf dem wir uns in der Nähe seiner Liebe halten

---

1) Es scheint mir, als läge in diesen Gedanken eine gewisse Ergänzung zu dem oben entwickelten Gnadenbegriff, oder richtiger — sie fallen ja nicht außerhalb des Rahmens des persönlichen Gnadenbegriffs — zu einseitigen Auffassungen desselben. Ja, es ist bisweilen mir sogar vorgekommen, als könnte man hier einen Ausgangspunkt finden für die so unerhört vernachlässigte Lehre von dem Heiligen Geist.

und ihr immer näher kommen können, aber auch, daß wir auf diesem Wege es thun werden. Es ist besonders der Begriff der Arbeit, der hiermit für uns eine unendlich vertiefte Bedeutung gewinnen würde. Sie ist, wie Herrmann sagt (Ethik [2], S. 13), „das Mittel, sich Selbstbeherrschung als dauernde Haltung zu erkämpfen: in dem Kampf mit dem Objekt wird der Mensch sich selbst gegenständlich". Aber sie ist auch das Mittel, aus der Welt der „Objekte" Nahrung zu ziehen nicht bloß für sein äußeres sondern auch für sein inneres Leben, hinter dem verwirrenden und verführerischen Spiel auf der Oberfläche hinunterzudringen zu den kräftigenden, heilenden, lebenspendenden göttlichen Kräften in der Tiefe.

Fragte man uns nun, wie wir uns die systematische Anordnung einer Ethik denken, die nach den hier angedeuteten Prinzipien aufgebaut werden sollte, so antworten wir ganz aufrichtig: das wissen wir nicht! So viel scheint uns klar: sie müßte nicht bloß „sozial" schließen, sondern auch sozial (natürlich nicht bloß sozial) beginnen. Nicht bloß zum Schluß, sondern auch zu Anfang müßte das Individuum in sein Milieu gesetzt, mitten unter den Gesellschaftsmächten ergriffen werden, die ihn umgeben, und in dem Gepräge, das er unter ihrem Einfluß erhalten. Die Verschiedenheit zwischen dem Anfang und dem Schluß würde nicht zunächst oder eigentlich darin liegen, daß das Individuum an der ersteren Stelle als passiv im Verhältnis zu den Gemeinschaftsgestaltungen genommen würde, während man an der letzteren Stelle seine aktive Teilnahme an ihrem Leben ins Auge faßte — an beiden Stellen müßten beide Gesichtspunkte, wenn auch jedesmal in umgekehrter Proportion, angelegt werden. Der Hauptunterschied vielmehr läge darin, daß alle diese sozialen Verhältnisse, wenn sie am Schlusse der christlichen Ethik wiederkehren, für das Individuum, infolge seiner persönlichen Entwickelung, eine ganz neue Bedeutung gewonnen haben. Es ist ihm dann auch klar geworden, daß er selbst an keinem Punkt seiner Entwickelung im Grunde selbst sein sittliches Leben geschaffen hat, sondern daß es von der Hand dessen geschaffen worden, der ihn in diese Verhältnisse gestellt und durch sie hindurchgeführt und der sich ihm persönlich in

seinem Sohn, Jesus Christus, geoffenbart hat und offenbart. Mit einer solchen Wendung zu dem Objektiven, mit dem Grundriß zu einer christlichen Weltanschauung hätte dann auch die christliche Ethik zu schließen. Wie aber alles dieses im einzelnen anzuführen wäre, das wissen wir, wie gesagt, nicht. Fast an jedem Punkt fühlen wir uns hier vor schweren und unbeantworteten Fragen stehen. Wir würden schon froh sein, wenn jemand, was wir im vorhergehenden dargestellt haben, ein „Programm" nennen wollte: es hat, fürchten wir, kein Recht auf mehr als ein Fragment eines Programms genannt zu werden. War das Urteil, das wir zu Anfang über die theologische Programmschreiberei unserer Tage fällten, hart, so trifft also dessen Strenge in besonderem Grade uns selbst.

Gott und die Natur.

Von

Lic. C. Stuckert,

Pfarrer in Neunkirch, Kt. Schaffhausen.

In Pierre Lotis „Islandfahrer" kommt eine Stelle vor: „Während der kleine Sylvester durchs rote Meer fährt, fällt ein Schwarm kleiner Vögel, gleich einer schwarzen Staubwolke aufs Schiff. Sie waren so matt, daß sie sich greifen und streicheln ließen. Sie starben zu Tausenden auf den Raaen, auf den Stückpforten, unter der furchtbaren Sonne des roten Meeres. Sie waren von jenseits der großen Wüste gekommen; ein Sturm hatte sie herübergetragen. Aus Furcht, in dieses unendliche, nach allen Seiten sich dehnende Blau zu fallen, hatten sie sich mit einer letzten Anspannung ihrer erschöpften Flugkraft auf das vorüberfahrende Schiff niedersinken lassen. Da hinten, in irgend einer fernen Region Lybiens mochte sich ihre Gattung im Uebermaß vermehrt haben, bis ihrer zu viele wurden: da hatte Mutter Natur, diese blinde, seelenlose Mutter, die überschüssige Menge der kleinen Vögel mit einem einzigen Windstoß hinweggeblasen, mit derselben Gleichgültigkeit, mit der sie eine Generation von Menschen vertilgt. Und sie starben alle auf den heißen Eisenteilen des Schiffes. Das Deck war übersät mit ihren kleinen Leibern, die noch gestern voller Leben Gesang und Liebe waren. Die Matrosen ließen mit mitleidiger Miene die feinen, bläulich schillernden Flügel durch ihre Finger gleiten und fegten dann mit ihren Besen die kleinen Leichen in das große Nichts, ins Meer." — Das ist die Anschauung von der Natur, die in unserer Zeit in Kunst, Poesie und Litte-

ratur unzählige Male wiederkehrt. Die Natur die blinde, seelenlose Mutter, die spielend Leben gebiert und Leben vernichtet, erweckend und tötend mit derselben Gleichgültigkeit gegen Wohl und Wehe derer, die es betrifft. Bald erscheint sie als ein sprudelnder Quell, der das Dasein mit tausend farbigen Wassertropfen überschüttet, die Fee, die den Lenz mit Millionen von Blüten schmückt, welche eben so leicht und achtlos aufspringen, wie sie zu Millionen wieder hinschwinden; bald als das wilde Tier, das in ungebändigter Brutalität über das Menschendasein und die Menschenkultur herfällt, zertretend und zerstampfend ohne Bewußtsein vom Werte dessen, was da zu Grunde geht. So hat man es in manchen Zeitungen tönen hören, nach der Katastrophe von Martinique, von der Brutalität und dem Unverstand der Natur, von ihrer blind zerstörenden Wut. Bald auch wieder wird sie betrachtet als die große Maschine, die nach festen, ewigen Gesetzen ihren Gang geht, und was ihr dabei in den Weg kommt zerstampft und zermalmt; der Mensch kann diesem großen Mechanismus nur staunend zusehen, seine Gesetze zu erkennen und sich nützlich zu machen suchen, bis auch er, die Blüte der Natur, von der Bühne des Daseins unbarmherzig weggewischt wird.

Bei solchen Anschauungen von der Natur kann christlicher Glaube nicht bestehen. Die Spannung zwischen der Anschauung vom Naturmechanismus, wie besonders die Naturwissenschaft ihn voraussetzt, und dem freien Wirken Gottes zum Heil der Menschen, wie der christliche Glaube es erfährt, kommt heute allgemein zum Bewußtsein und droht das kindliche Gottvertrauen zu erschüttern. Hier moderne Naturanschauung, hier christlicher Glaube, so tönt es. Und der Theologie erwächst die Aufgabe, diese beiden befriedigend auseinanderzusetzen. In diesem Sinn soll im folgenden das Thema „Gott und die Natur" besprochen werden.

Natur nennen wir die Welt, sofern sie als selbständig betrachtet wird. Denken wir sie als abhängig, so nennen wir sie Kreatur. Nun ist es schon den Alten klar geworden, daß der Naturlauf im großen und ganzen in Ordnung und Regelmäßigkeit verläuft. Ich erinnere an jenes Wort an Noah: So lange die Erde steht, soll nicht aufhören Saat und Ernte, Frost und

Hitze, Sommer und Winter, Tag und Nacht. Und ähnlich manche Stelle in den Propheten. Doch ist die Wissenschaft erst in unserer Zeit dazu gekommen, eine durchgehende Gesetzmäßigkeit der Natur zu statuieren. Mögen frühere Zeiten in dem Naturlauf viel Unbegreifliches, Geheimnisvolles, das Walten guter oder dämonischer Mächte gesehen haben, unsere Zeit ist durchdrungen von der lückenlosen Gesetzmäßigkeit des Naturlaufs und zugleich davon, daß sie auch des jetzt noch Unbegreiflichen und Unerklärlichen darin erkennend Herr werden könne. Sie nennt die Ordnungen, in denen die Naturkräfte z. B. Wärme, Licht, Elektricität, Magnetismus, chemische Affinität wirken, Naturgesetze. Sind solche Gesetze vollständig erkannt, so verlangen sie einen mathematischen Ausdruck. Doch sind die Naturwissenschaften noch keineswegs imstande überall die mathematischen Naturgesetze aufzustellen. Am vollständigsten ist es bislang der Fall in der Astronomie und der Mechanik. Alles, was sich nach mathematischen Formeln ableiten läßt, besteht in Raumveränderungen d. h. Bewegungen. Um diese unter die Herrschaft gewisser Formeln fassen zu können, ist einer der ersten und durchaus notwendigen Grundsätze unserer Vernunft der Grundsatz der Kausalität, d. h. die notwendige Voraussetzung, daß jede Veränderung ihre Ursache haben müsse. Damit hängt innig zusammen der Grundsatz von der Beharrlichkeit von Masse und Kraft oder der Substanz. Mit diesen beiden Begriffen arbeitet die Wissenschaft. Ihre Aufgabe ist es die Kenntnis der Gesetzmäßigkeit zu erweitern und die Gesamtheit der Welt in gesetzmäßige Verknüpfung zu bringen nach den Begriffen der Ursache und Substanz. Bei jedem Ding frägt sie nach seiner Ursache und nach seiner Wirkung, sucht nach den Gesetzen im Verlauf der Erscheinungen um sich so die Welt unterthan zu machen.

Freilich wird schon hier klar, daß diese Aufgabe der Wissenschaft eine unermeßliche ist. Es ist ihr unmöglich die erste Ursache zu erkennen; denn diese Ursache selbst ist wieder eine Veränderung, welche die Frage nach ihrer Ursache von neuem erweckt. Ebensowenig kann sie sich die letzte Wirkung eines Vorgangs vorstellen, jede muß ja in unendliche Ferne verfolgbar sein. Daß die Wissenschaft auf eine erste Ursache oder eine letzte Wirkung stoße,

steht also gar nicht zu erwarten; denn sie darf nicht ruhen bis auch das letzte erklärt und in seine Wirkungen verfolgt ist. Ihre Aufgabe ist also unermeßlich und schließlich unlösbar. Wenn sie irgendwo auf etwas Unerklärbares oder Unableitbares stößt, darf sie es nicht durch ein x erklären, sondern sie darf nicht ruhen, bis sie auch dafür eine Ursache und ein Gesetz des Geschehens gefunden hat. Die Naturerkenntnis kann daher nie zu einem abgeschlossenen Resultat führen. Jedes Resultat stellt neue Probleme, und immer steht zu erwarten, daß neue Erfahrungen das bisherige Wissen verändern. Eine vollständige Erkenntnis der Natur wäre mit andern Worten erst möglich am Ende aller Dinge, wenn die Erscheinungen und Veränderungen alle völlig abgelaufen sind und übersehen werden können. Das aber ist unmöglich, indem die Veränderungen der Vergangenheit nicht mehr vorliegen und kontrollierbar sind, und es widerspricht den Voraussetzungen der Wissenschaft, die kein Ende kennt, da der Kausalzusammenhang und die Wirkungen der Veränderungen ins unendliche fortdauernd müssen gedacht werden.

Aber darum kümmert sich die Wissenschaft nicht, ob ihre Arbeit zu einem abgeschlossenen Resultat führe und führen könne. Ihre Aufgabe ist ihr gestellt, und jedes erreichbare Teilresultat, das sie herausbringt, ist ihr Triumph. Sie arbeitet mit den ihr gewiesenen Mitteln, Begriffen und Voraussetzungen. Sie sucht die Natur immer mehr zu begreifen als einen Mechanismus, dessen unverbrüchliche Gesetze sie zu erforschen sucht, um sie mittelst völliger Kenntnis derselben immer besser in den Dienst des Menschen zwingen zu können.

Auf der andern Seite steht der christliche Glaube mit seiner unabweisbaren Forderung und Erfahrung: Gott, der Allmächtige, leitet alles. Kein Sperling fällt vom Dach ohne seinen Willen. Näher betrachtet steht der christliche Glaube, daß Gott, der allmächtige Schöpfer und Herr der Welt ist, in diesem Zusammenhang: Der Christ weiß im Glauben, daß die endliche Verwirklichung des Zieles, das Gott mit der Welt hat, verbürgt ist. Dann aber muß auch das Mittel dazu, die Welt, in jedem Augenblick völlig in Gottes Macht stehen. Jedes von Gott Unabhängige

würde die Freudigkeit der Pflichterfüllung lähmen und die frohe Zuversicht untergraben, daß Gott selbst es ist, der uns in allen Ereignissen und Erlebnissen berührt und mit uns handelt. So erlebt der Fromme in allem, was ihm zustößt, die Regierung Gottes. Die Rettung aus Gefahr, die Schmerzen der Krankheit, die Bewahrung vor Unglück, alles erlebt er als Gottes That. Selbst beim Furchtbarsten, was ihn betrifft, bei dem er keinen vernünftigen Zweck seines Geschehens einsehen kann, spricht er: „Dein Wille geschehe; und weil es dein Wille ist, muß es gut und heilig sein. Alle Dinge müssen denen, die Gott lieben, zum besten dienen. Auch dabei sei Gott allein die Ehre". – An Naturgesetze und in ihnen waltende Naturkräfte, an eine lückenlose gesetzmäßige Verknüpfung aller Ereignisse in der Welt zu denken, kommt dem Frommen ursprünglich gar nicht in den Sinn. Sein Glaube hat mit nichts anderem zu thun, als mit Gott. Wenn er Gottes Ursächlichkeit und Gottes heiligen zielbewußten Willen in irgend etwas erkannt hat, dann hat er genug. So wird er aller Dinge Meister und Herr.

Wie ist nun zwischen diesen zwei Anschauungen ein Ausgleich möglich. Hier unabänderliche Gesetzmäßigkeit des Naturlaufs, endlose Kausalzusammenhänge — hier Lenkung aller Dinge durch den allmächtigen Gott zum Ziel des ewigen Lebens. Hier die Wissenschaft, die von keinem Gott wissen will und kann, — hier der Glaube, der es allein mit Gott zu thun hat und den Todesstoß empfinge, wenn etwas von diesem Gott unabhängig wäre.

Die Wissenschaft löst den Konflikt einfach. Der Glaube, sagt sie, mag zu einer Zeit möglich gewesen sein, in der man von der wunderbaren Gesetzmäßigkeit der Natur noch nichts wußte; in der die Naturvölker in naivem Sinn in allem und jedem Geschehen das Walten der Gottheit sahen; wo das Sprudeln der Quelle, der Donner der Wetterwolke, das Zucken des Blitzstrahls, das Rauschen der Blätter im Winde die unmittelbare Wirkung der Gottheit war. Wo die Welt im ganzen und jedes einzelne darin ein Wunder war, unbegriffen und unerklärt, — da war es begreiflich und natürlich, daß man der Gottheit Thun und Walten überall zu erblicken meinte. Aber wir können uns nicht mehr auf diesen naiven Standpunkt stellen. Wir haben erkannt, daß die

meisten Erscheinungen nach bestimmten, uns bekannten Gesetzen verlaufen. Je weiter wir in der Erkenntnis der Natur fortschreiten, um so seltener findet sich etwas, was sich durch endliche Ursachen nicht erklären ließe, um so seltener wird das Wunder, um so seltener der Anlaß etwas auf Gott zurückzuführen. Die einst von Gottheiten bevölkerte Welt ist uns ein Werk mechanischer Kräfte geworden. Bewegung und Veränderung, Kausalität und Substanz sind an die Stelle der Demeter und der Nymphen, des Poseidon oder der Dämonen getreten. Göttliches Eingreifen ist selten geworden in der Welt, und schon durchdringt uns tief die Ueberzeugung, daß das Wenige, was noch nicht auf Gesetze und Naturkräfte zurückführbar ist, doch sicherlich muß darauf zurückführbar sein; daß die ehernen Ketten des Kausalzusammenhangs nicht nur $^3/_4$, sondern das Ganze der Natur umfaßt halten, daß ein Platz für Gott nirgends mehr sein kann. Dem Glauben ist also die Luft, in der er leben kann, weggepumpt. Die naive Meinung der Frommen, einen allmächtigen Gott zu haben, der selbst ihre Haare auf dem Haupte zählte, muß schwinden vor der Wissenschaft, wie der Schnee vor der Sonne.

So einfach ist nun aber doch die Lösung des Konfliktes nicht. Auch der Glaube hat seine Erfahrung und Gewißheit, welche Berücksichtigung verlangt. Zunächst ist es jedenfalls unsere Pflicht, zu bekennen, daß, wenn unser Gott sich auch in der Naturwissenschaft nicht finden läßt, doch manche Gedanken derselben freudigen Widerhall finden in unserm Glauben. Dem Gedanken von den unverbrüchlichen Naturgesetzen entspricht der christliche Gedanke, daß Gott ein Gott der Ordnung sei. Dieser Gedanke ist sicherlich die geheime Voraussetzung aller menschlichen Arbeit. Die treue Pflichterfüllung, die zum Gottesdienst des Christen gehört, ist nicht möglich ohne Arbeit und die durch Arbeit erreichte Herrschaft des Geistes über die Natur. Gerade der christliche Glaube, wie er in der Reformation erneuert worden ist, ist darauf angewiesen bei der Lösung seiner sittlichen Aufgabe auf eine Regelmäßigkeit des gewöhnlichen Geschehens zu rechnen, die dem Weltlauf zu Grunde liegt. Und ferner berührt sich der Gedanke der Unermeßlichkeit der Natur mit dem Gedanken der Allmacht Gottes.

Diese geschlossenen Kausalreihen, an deren Anfang und Ende man nie und nimmer gelangen kann, vermögen uns die Allmacht unseres Gottes zu verdeutlichen, der über solche Unermeßlichkeit zu walten und zu regieren vermag.

Doch, das können nur Präliminarien sein. Aber an den Kern des Konfliktes zwischen Naturgesetz und freiwaltendem Gott herantretend, --- wie lösen wir den? Sollen wir nicht einfach das Naturgesetz im Namen Gottes mit Beschlag belegen, indem wir sagen: Was kraft der Naturgesetze geschieht, ist gerade das Wirken Gottes? Die Naturgesetze sind nichts anderes als göttliche Wirkungsweisen. Es ist genau dasselbe, wenn ich sage: Gott führt ein Gewitter herauf, oder: Es zieht herauf nach den Naturgesetzen. Gott wirkt eben im Gesetz, das Gesetz ist sein Wille, und das gesetzmäßige Geschehen ist sein Thun. Und entspricht diese Lösung nicht auch der Frömmigkeit? Wenn der Naturvorgang vom göttlichen Wirken geschieden ist, so geht er neben demselben her und ist etwas für sich. Dann gäbe es ein natürliches Naturgeschehen und ein von Gott gewirktes übernatürliches. Dann schwanken wir zwischen Gott und Natur hin und her, und die Folge ist, daß wir uns weder in der Natur heimisch fühlen, noch auch vollen Frieden mit dem allwaltenden Gott haben. Ist dagegen das naturgesetzliche Geschehen, gerade darum, weil es so gesetzmäßig verläuft, Gottes Wirkungsweise, so kommen beide, die Naturwissenschaft und die Religion zu ihrem vollen Recht. Das eine Mal ist es eben die natürliche Betrachtungsweise, die zu Worte kommt, das andere Mal das, was das fromme Gemüt bei einem Naturvorgang empfindet. Und sind wir dann, wenn wir gleichsam die Religion in die Naturwissenschaft einbauen oder mit ihr verschmelzen nicht gerade am sichersten vor allen Angriffen? Die Naturwissenschaft kann, wie wir gesehen haben, nie zu einem Begriff einer ersten Ursache, noch auch einer letzten Wirkung kommen. Gerade ihre wissenschaftliche Methode verbietet ihr das. Was hindert aber, daß wir als religiöse Menschen Gott als die erste Ursache aller Dinge setzen und sein Weltziel als das letzte, dem alles zustrebt. Die Wissenschaft kann ja doch den Trieb nie und nimmer unterdrücken zu einem vorläufigen Abschluß ihrer Untersuchungen, zu

einer Weltanschauung, die sich auf ihre Welterforschung gründet zu gelangen. Hiezu leiht ihr die Religion Flügel, und zeigt ihr in dem ewigen Gott den Urquell, aus dem die endlichen Dinge hervorgeflossen sind, und in seinem seligen Weltziel den Port, in den das verworrene Spiel der Weltereignisse einst einmünden wird. Gegen eine solche Ergänzung der religiösen Phantasie kann die Wissenschaft nichts einzuwenden haben, wenn nur festgestellt bleibt, daß die Wissenschaft von sich aus keinen Anlaß und auch kein Recht hat, einen solchen Abschluß zu verlangen.

Oder ist vielleicht bei dieser Lösung zu befürchten, daß die Freiheit und Allmacht Gottes zu wirken, was er will, nicht zu ihrem Recht komme, daß ein Gott, dessen Wirken mit dem Wirken der Naturgesetze in eins gesetzt worden ist, keine Wunder mehr thun könne? Gewiß, wenn das Wunder eine Durchbrechung der Naturgesetze wäre, wie es manchmal definiert wird. Aber das ist doch nicht nötig. Warum soll ein Wunder nicht durch andere Naturereignisse vermittelt sein? Die Allmacht Gottes wäre nicht schrankenlos, wenn nicht das Weltall bereit wäre in jedem Augenblick das zu verwirklichen, was nach Gottes Willen geschehen soll. Wird ein Wunder erfordert, so muß die gesamte Welt zu seiner Verursachung und Entstehung zusammenwirken. Auch das Wunder geht aus der endlosen Reihe der endlichen Ursachen hervor. Freilich können wir nur bei den Wundern, die wir selbst erleben, diese Vermittlungen entdecken. Aber diese Entdeckung zerstört nicht den Eindruck, daß sie ein Werk Gottes seien. Die Naturordnung ist also nur dazu da, daß sie in jedem Augenblick die Effekte hervorbringt, die der übernatürliche und ewige Zweck Gottes verlangt. So wird die Gesetzmäßigkeit alles Geschehens mit dem Walten Gottes und selbst mit seinen Wunderthaten in Einklang gebracht und der Konflikt zwischen Natur und Gott gelöst.

Ich möchte nicht verkennen, daß diese Lösung in mancher Beziehung vorteilhaft ist. Bei ihr vermag der Mensch, der einmal an Naturgesetze glaubt und nicht mehr von ihnen loskommt, seinen Gottesglauben festzuhalten. Es entsteht eine Weltbetrachtung, bei der die Wissenschaft den Zettel und die Religion den Einschlag geliefert hat. Nichts von dem, was die Naturwissenschaft gefunden

hat, muß preisgegeben werden, und doch kommt auch der Glaube zu Wort. Aber kommt er auch ganz zum Wort? Die Naturwissenschaft, das gebe ich zu, hat bei dieser Lösung völlige Berücksichtigung gefunden; aber hat auch der Glaube sie gefunden? Ist — und darauf muß uns doch vor allem ankommen — eine solche Betrachtungsweise der Ausdruck dessen, was das fromme Gemüt empfindet, wenn es seinem Gott in der Natur begegnet? Ich glaube nicht. Ein Gott dessen Wirken man sich nach ehernen Naturgesetzen denken soll, der neue Effekte nur dadurch hervorbringt, daß sie von Uranfang an in dem Kausallauf der Dinge schon angelegt sind, — ein so gedachter Gott gleicht nicht dem Vater im Himmel, in dessen Händen der Glaube sich überall und jederzeit weiß. Er droht unwillkürlich selbst zur Maschine zu werden in seiner Welt, die er in den Schienen des Naturgesetzes ihren notwendigen Gang nehmen läßt. Es droht aus ihm ein unpersönliches Verhängnis, ein unerbittliches Schicksal zu werden, welches sich von Ewigkeit zu Ewigkeit durchsetzt, unbekümmert um Wohl oder Wehe des zitternden Menschenherzens. Ich fürchte, bei dieser Anschauung sei der lebendige Gott in Gefahr vom Mechanismus erstickt zu werden. Vor dieser Lösung des Problems dürfte doch manches fromme Gemüt ein Grauen beschleichen.

Sehen wir, ob nicht eine andere Lösung des Konflikts möglich sei. Beyschlag[1]) zeigt uns hier einen andern Weg. Er sucht den Begriff der Naturgesetze zu erweichen. Nicht die Naturgesetze, sagt er, sind Gottes Willen, sondern Gott bethätigt sich im Naturleben. Wären alle Naturvorgänge unmittelbar Gottes Willensthaten, so dürften wir uns ja nicht dagegen wehren; dürften den Kräften und Wirkungen der Natur die uns schädigen, nicht entgegentreten, weil wir ja sonst gegen den Willen Gottes selbst streiten würden. Nein, das Naturleben hat eine gewisse Selbständigkeit Gott gegenüber. Es giebt eine rätselhafte, geheimnisvolle Selbstverwaltung der Natur. Wie die Menschenhand, ohne das Naturleben zu vergewaltigen, doch den Erfolg des Naturlaufs ändern kann, so wird es die Hand Gottes auch können. Gott

1) „Der christliche Vorsehungsglaube". Halle 1888.

hat seine Hand beim Naturlauf im Spiel, aber bald näher, bald ferner. Er kann Neues einfließen lassen in den Lauf der Natur und die Natur umbilden auf ein gewisses Ziel hin. Und die Natur ihrerseits hat etwas Chaotisches und Ungebändigtes an sich, als ob sie sich an gewissen Stellen noch nicht aus dem Rohen und Sinnlosen herausgearbeitet hätte. Die Naturwelt ist etwas Werdendes, der Verklärung fähiges. Sie ist Entwicklungsgeschichte. Und sollte, meint Beyschlag, eine solche Anschauung nicht gerade der Naturwissenschaft entsprechen? Eine Natur, die aus chaotischen Zuständen sich herausarbeitete, um einer geistigen Menschenwelt als Unterlage zu dienen, ohne daß das letzte Wort auch jetzt schon gesprochen wäre, d. h. wobei also neue Veredlungen und Verklärungen noch zu erwarten stehen?

Darauf antworte ich, daß ein solcher Verklärungsprozeß der Natur der Naturwissenschaft entsprechen mag, aber daß dem Glauben gerade bei dieser Betrachtungsweise der Nerv verletzt wird; er wird unsicher darüber, ob eine solche Natur auch wirklich ganz in der Macht Gottes steht. Wie er verletzt wird durch den Gedanken, daß Gott von der Notwendigkeit unverbrüchlicher Gesetze gewissermaßen gebunden sei, so verletzt es ihn denken zu müssen, daß es am Ende gar nicht Gott sei, der ihm in dem schrecklichen Naturereignis, das in sein Leben eingetreten ist, begegnete, sondern eine chaotische Gewalt, die noch nicht völlig unter die Herrschaft Gottes hat gebeugt werden können; zu deren Bändigung unsere Kulturarbeit noch das Beste thun muß.

Der Glaube kann nicht davon lassen, daß die Natur ganz und in jedem Augenblick in der Macht seines Gottes stehen muß. Das ist es, was wir gegen Beyschlag einzuwenden haben. Und gegen jene Anschauung, die in den Naturgesetzen nichts als die notwendigen Wirkungsweisen Gottes sieht, haben wir einzuwenden, daß dann Gott als die Quelle dieser Gesetze, als die sie zusammenhaltende Kraft muß gesetzt werden. Dann aber wird es dem Glauben unmöglich, Gott als den persönlichen, weltfreien Herrn der Welt zu erkennen; und der Glaube verliert seine Kraft. Also mit diesen beiden Anschauungen können wir uns nicht befreunden.

Aber, so möchte vielleicht eingewendet werden, ist es denn

durchaus nötig, Gott als den transcendenten, über der Natur stehenden Herrn der Welt zu fassen? Könnte er nicht ebenso gut als die geheime Kraft des Weltalls, die Seele des Weltganzen, die in allem lebt und webt und doch alles beherrscht gedacht werden? Gilt hier nicht das Göthesche Wort:

Was wär' ein Gott, der nur von außen stieße,
Im Kreis die Welt am Finger laufen ließe?
Ihm ziemt's, die Welt im Innern zu bewegen,
Natur in sich, sich in Natur zu hegen;
So daß, was in ihm lebt und webt und ist,
Nie seine Kraft, nie seinen Geist vermißt.

Warum soll denn Gott nicht das Leben des Alls sein? Wenn wir die Schönheit der Natur betrachten, erschauert die Seele und wird ganz still, als lausche sie einem tiefen Geheimnis: Wir sind verwandt mit alle dem. Vertraut blickt es uns an, urewig verwandt, und doch in Unendlichkeit und Unbegrenztheit. Das Leben, jenes ewig Unfaßbare, das Alltäglichste und Wunderbarste, spricht zu uns. Nur wenn Menschen sich mühen, das allein zu bemerken, was die äußeren Sinne aufnehmen, erscheint die Natur tot, mechanisch. Aber sobald dieser große Mechanismus von einem unbefangenen Menschen angeschaut wird, dessen äußere und innere Sinne im Einklang wirken, da wird sie lebendig. Ein lebendiges All! Die Naturwissenschaft mag sich heiß bemühen, sie erfaßt doch nur die äußern Vorgänge und gelangt nicht bis zum Geheimnis des Lebens. Aber unsere Seele, tief innerlich lebendig, dringt von selbst zum Leben, dem verwandten, und findet es in allem, was da ist. In allem, was da blinkt und glänzt und tönt, was da leise atmend sich regt und was wie der Felsbach springt, was da tief schweigend durch die Jahrtausende ruht und in sich die Kraft verschließt, und wenn die Kraft geweckt wird, Funken sprüht und stürzend dröhnen kann und Lebendiges zermalmen, — überall wo sich Kraft in Kraft verwandelt und Gestalt in Gestalt, wo Stoffe sich zu neuen Stoffen scheiden und verbinden, — oder wo Menschenaugen sinnend schauen, — wo der Tod durch die Welt schreitet oder im Frühlingslicht die Welt aufjauchzt in Werdewonne, — immer vernimmt die lauschende Seele: „Ich bin da! Das Leben! Das tiefe Geheimnis der Welt“. Und

die Seele antwortet: Es ist Gott! Der eine Mensch erlebt Gott in seinem Innern; der andere draußen im All. Wohl dem der beides kennt, der Herz und Sinn weit aufthut, daß Gotterleben von allen Seiten auf ihn herniederströme. Gott persönlich und zugleich All erfüllend. Ist das denkbar? vorstellbar? Nun vielleicht eben so gut wie daß Gott getrennt vom All über ihm schwebe. Setzen wir einmal den Fall das Allleben hätte Bewußtsein. Wie würde sich das in der umgebenden Welt unserer Wahrnehmung bemerkbar machen? Die Natur müßte uns lebendig anblicken; in aller Unendlichkeit uns so verwandt, daß unser Auge davon bewegt würde wie von einem Blick in Seelentiefen. Sie müßte vertraut zu uns reden: nicht mit Menschenworten, aber in einer Sprache, die unser tiefstes Wesen verstände, heilig über alle Worte hinaus. Die Natur müßte alle jene Stimmungen in uns wecken, die der Fromme seinem persönlichen Gott gegenüber empfindet: tiefe, anbetende Ehrfurcht; zu Zeiten erschüttertes Grausen und Entsetzen, und doch tiefes Vertrauen. Eine starke innere Forderung des Gehorsams gegen ihren Willen, und die Ueberzeugung von der Harmonie und Weisheit dieses Willens. Selige Liebe zu ihr, und in ihrem Genießen ein geheimnisvolles Gefühl, sich selbst zu verlieren, in ihr aufzugehn, und in solchem Aufgehen das eigene wahre Leben tiefer und herrlicher zu fühlen, erlöst von der Gebundenheit.

Und wie müßte das forschende Auge der menschlichen Wissenschaft dem Allbewußtsein begegnen? Es könnte freilich nur die Außenseite seiner Regungen erkennen. Aber da entdeckte sie jenes wunderbare Gesetz von der Erhaltung der Kraft, welches ahnen läßt, daß tiefe Geheimnisse des Lebens hinter den natürlichen Zusammenhängen des Alls verborgen liegen. Die Wissenschaft dürfte nicht an eine Grenze gelangen, wo das Empfinden aufhört. Alles Seiende müßte empfinden. Und schon redet sie ja auch von dem empfindenden Molekül, ohne das die Probleme der chemischen Verwandlungen nicht zu lösen sind.

Und welche Enthüllungen über dieses allfühlende Allbewußtsein giebt uns erst die menschliche Seele, die ja als psychische Erscheinung gefaßt auch zur Natur gehört! Wer jemals mit Bangen

oder mit Staunen aufmerksam in sich hineingelauscht hat und entdeckte, welche Gegensätze dort ihr Spiel treiben: da ist ein Gewoge von Trieben und Gefühlen, Stimmen und Bildern, ein Widerstreit, ein Ineinander-Fügen, und mitten in dem Gewirr ist Etwas, das schaut und fühlt es — in alle der Mannigfaltigkeit ein Einheitliches; das nimmt Stellung, es fühlt ein gewisses Bestimmungsrecht, und eine Bestimmungspflicht; es fühlt Verantwortung, und ist doch gebunden an diese wogenden Kräfte und widerstreitenden Triebe: wer dies Rätsel des eignen Ich, das Einheit und Vielheit zugleich, Freiheit und Gebundenheit zugleich ist, staunend erwog — welches rätselvolle Geheimnis wird dem dann sein persönlicher Gott! Und indem er in die Regungen seines Herzens hineinlauscht, entdeckt er das große Geheimnis, das es ihm unmöglich macht, Gott über der Welt zu denken: Es ist Einheit zwischen dem Ich und Gott. Jene geheimnisvollen Einwirkungen, die wir das „Persönlich-Göttliche" nennen, gehören ja ununterscheidbar zu unserem eigenen Triebleben; und gehen doch zugleich so mächtig über den Kreis des Ich, des wollenden, denkenden Ich hinaus. Unterscheidung, Wechselwirkung voll Schmerz und Seligkeit und doch zugleich wesenhafte Einheit. Ist wohl Gott der Gesamtwille eines höheren Organismus, in dem dieser kleine Organismus, den unser Ich umschließt, eine spielende Einzelkraft ist? Ist wohl Gott der Gesamtwille des Organismus der Welt, der einheitliche Zusammenfluß aller Kräfte und Triebe und Ichgefühle, der ihnen doch wieder schauend und bestimmend gegenüber steht, wie mein Ich meinen Trieben? Den kleinen Ichkreisen, die an ihm teilhaben, unbewußt, und doch zugleich ihnen geheimnisvoll sich offenbarend, furchtbar und selig — erziehende, liebende Gottheit? Der lebendige Gott, der alles in allem ist, ein furchtbarer Gedanke, ein blendend Licht; aber warum sollte es nicht so sein?

Es ist eine Dichterin (Gertrud Prellwitz), die ich hier habe reden lassen [1]. Sie will den jenseitigen, den transcendenten Gott, den Gott über der Welt verbannen, Gott hineinnehmen in die Natur, ins All. Er das Leben der Welt, das Innere alles Aeußern,

1) Vergl. christl. Welt 1900, Seite 579 ff.

die Einheit in aller Vielheit, der zusammenfassende Geist in dem Gewirr der Weltelemente. Man kann dieser Anschauung nicht Pantheismus vorwerfen, denn obwohl dieser Gott Naturleben, ja Allleben ist, obwohl alle Kräfte und Triebe, Gesetze und Ichgefühle in ihm einheitlich zusammenfließen, wird er doch immer wieder als der persönliche Gott gedacht. Aber das eben ist die Frage, ob in der Flut mannigfacher Bestimmungen dieser persönliche Wille im Gottesbegriff sich zu behaupten vermag. Ob bei einem Gottesbegriff, der so ganz an dem Naturleben und der Psychologie orientiert ist, aber nicht an der Offenbarung in der Geschichte, nicht gerade dasjenige zu entschwinden droht, was das fromme Gemüt in seinen Anfechtungen und Nöten braucht, der Vater im Himmel, der Liebeswille gegenüber dem Menschen, der, der allein unsere Zuflucht ist für und für. Die Einheit in einem als Allbewußtsein, allfühlend und unbegrenzt gedachten Wesen, das mit dem Universum eins ist, droht verloren zu gehen; denn nicht das Ich allein garantiert die Einheit des Bewußtseins, sondern allein das sein Ziel verfolgende, wollende Ich. Wenn aber in der Bestimmung des Gottesbegriffs auf das Weltziel keine Rücksicht genommen wird, bleibt unbestimmt, ob jenes Allleben dem Wohl und Weh des Menschen nicht gleichgültig gegenüberstehe, droht das persönliche Verhältnis zu Gott, die Kraft des Glaubens, des Gottvertrauens, des Gebets erstickt zu werden, und wenn das der Fall sein sollte, ist der phantasievolle Einklang, in den hier Gott und Natur gesetzt worden sind, zu teuer bezahlt. Es ist ja möglich, daß die Seele bei der Betrachtung des Universums etwas von einem Allleben verspürt, aber ob das schon Gotterleben darf genannt werden, ist eine andere Frage. Den Gott, welcher der Vater unseres Herrn Jesu Christi ist, den Gott, der uns bestimmt hat zu seinem Reiche, erlebt man am Allleben nicht.

Den Eindruck, den die Natur auf ihn machte, hat ein anderer, auch ein Dichter, (Kingsley) anders als die zuerst genannte Stimme, folgendermaßen wiedergegeben: „Ich habe längst entdeckt, wie wenig ich über Gottes allumfassende Liebe und allerschöpfende Gerechtigkeit aus einem Universum lernen kann, in welchem eines ewiglich das andere frißt. Unendliche List und endlose Hilfs-

mittel enthüllt es und eine unendliche schöpferische Phantasie; aber nichts anderes, es sei denn, man trüge die eigenen Sittengesetze hinein, denen man oft genug, wider allen Schein, zu vertrauen hat. Wie oft habe ich aus der Tiefe aufgeschrieen: Du bist nicht Siva, der Vernichter. Du bist auch nicht einmal Ahriman und Ormuzd in einer Person! Und dennoch — wenn dem nicht so ist — warum scheint dein Weltall es zu behaupten? Bist du dennoch ein Deus quidam deceptor? Nein! Etwas lebt in mir, was nicht meine Natur, was du mich gelehrt haben mußt, das da unaufhörlich schreit: Wenn du mich tötetest, wie du schon Welten über Welten getötet hast, wenn du mich selbst mit dem ganzen herrlichen Menschengeschlecht in den Hades zu den Mammuten und Ichthyosauren hinabstießest, dennoch vertraue ich dir! Aber die Käfer und Zoophyten haben mir solches nie zugeflüstert. Ethik und Theologie kann die Natur nie lehren. Irre daran kann sie machen, wenn nicht bereits die Wurzeln einer solchen gesund und fest im Gemüt sitzen."

Bei dieser phantasievollen Anschauung vom Allleben Gottes in dem Universum ist also jedenfalls die Frömmigkeit gefährdet, die christliche Frömmigkeit meine ich, natürlich nicht eine Mystik. Aber es scheint mir, daß auch die Wissenschaft mit dieser Lösung des Problems sich nicht werde zufrieden geben. Alle ihre Begriffe, mit denen sie ihre großen Erfolge errungen hat, werden hier verwischt und umgestaltet. Natur und Geist, Stoff und Kraft, Inneres und Aeußeres, Bewußtsein und Ausdehnung werden verschmolzen. Das mag zuläßig sein, um eine abgeschlossene Gesamtanschauung der Welt zu erreichen, aber so lang die Wissenschaft allein das Wort hat, kann darauf nicht eingegangen werden, mit solchen Begriffen kann sie nicht arbeiten. Sie kann nicht anders als die Natur als etwas relativ Selbständiges betrachten; und auch für das fromme Gemüt wird das das Natürlichere sein. Und so sehen wir uns denn nochmals vor das alte Problem gestellt: Gott und die Natur, wie verhalten sie sich zu einander?

Mir scheint es mit Kaftan, daß dieses Problem überhaupt nicht durch eine Verstandestheorie könne gelöst werden. Jede Theorie ist eine haltlose Mitte zwischen Deismus und Pantheis-

mus. Die wirkliche Frömmigkeit braucht keine solche Theorie. Die christliche Weltanschauung kann nicht durch verstandesmäßige Durchführung der kausalen und teleologischen Betrachtungsweise durchgeführt werden. Betrachten wir die Natur allein, so finden wir abgesehen von der Frage nach der ersten Ursache, die das πρωτον ψευδος ist, nirgends eine Veranlassung außer den unendlichen Kausalreihen an einen der Welt überlegenen Gott zu denken. Gerade so wenig als wir in der Welt irgendwo einen freien Willen anzutreffen erwarten können. Daß wir dennoch uns selbst Freiheit des Willens und der Selbstentscheidung zuschreiben, hat seinen Grund anderswo als in der Natur, in einem ureigenen Selbstgefühl und einer innern Weltüberlegenheit. So ist es auch allein das menschliche Geistesleben, insbesondere das sittliche Leben, das uns nötigt, an einen Gott zu glauben, der mit seiner Allmacht den Sinn der Liebe in das Naturgeschehen bringt. Weil wir uns als Wesen betrachten, die sich über das bloß Natürliche erheben, weil wir erfahren, daß in der Geschichte, besonders in der Person Jesu, uns eine persönliche Offenbarung Gottes berührt, die uns nötigt, ihn als den ewigen Liebeswillen zu erkennen, der unsere Seligkeit will, darum müssen wir ihn auch als den allmächtigen Herrn der Welt und der Natur glauben, der sie in seiner Hand hat als sein gefügiges Werkzeug.

Die Frage nun, wie diese Natur, die wir, indem wir sie unseren Diensten nutzbar machen, als einen wunderbaren Mechanismus kennen lernen, doch in der Macht des lebendigen Gottes stehen könne, — diese Frage enthält vor allem ein praktisches Problem. Wenn es sich nur darum handelte, den Gedanken einer endlichen Verursachung mit dem einer obersten unendlichen Ursache auszugleichen, so ließe sich der Konflikt unschwer auf die anfangs angegebene Weise lösen, welche z. B. auch Schleiermacher in § 46 seiner Glaubenslehre befolgt, wenn er sagt: „Das fromme Bewußtsein, vermöge dessen wir alles in die Abhängigkeit von Gott stellen, fällt mit der Einsicht zusammen, daß eben dies alles durch den Naturzusammenhang bedingt und bestimmt ist“. Allein der Konflikt entspringt vielmehr daraus, daß der Gang der Natur sich scheinbar gleichgültig verhält gegen Wohl und Wehe des Menschen,

während der Glaube an Gott als den Weltregenten der Unterordnung aller Dinge unter den ewigen Heilszweck Gottes gewiß ist. Der Konflikt also ist selbst praktischer Natur und verlangt auch eine praktische Lösung. Diese muß zeigen, daß und inwiefern die Beachtung der endlichen Ursachen ein notwendiges Moment in der Durchführung der christlichen Weltanschauung ist.

Dabei kommt es hauptsächlich auf zweierlei an.

1. Soweit es unsere Pflichten fordern, haben wir uns um die endlichen Ursachen zu bekümmern.

2. Darüber hinaus gilt die Wahrheit: Was geschieht ist von Gott geordnet und muß uns dienen zum ewigen Leben.

Vielleicht wird man einwenden, eine solche Lösung möge für die Praxis genügen, aber unsere Erkenntnis könne sich dabei unmöglich zufrieden geben, diese könne und werde nicht ruhen, bis sie über die Einordnung der Naturgesetze ins Ganze der Weltanschauung Klarheit erlangt habe.

Darauf antworte ich, daß, wenn darauf bestanden wird, diese Weltanschauung jedenfalls nicht die christliche sein kann. Der Wunsch aus der wissenschaftlichen Erkenntnis der Welt den Weg zu Gott und seiner Erkenntnis zu bahnen führt zum Pantheismus. Und außerdem ist es unmöglich die Erkenntnis Gottes, des Absoluten, mit der stets relativ bleibenden Erkenntnis der Welt einheitlich zusammenzufassen. Die Welt von Gott aus erkennen heißt sie in absoluten Beziehungen auffassen. Dann aber ist es unmöglich, die so erkannte Wahrheit wieder in die Formen des relativen Welterkennens zu fassen. Werden die Naturgesetze als die Mittel der göttlichen Weltregierung aufgefaßt, so werden sie ein selbständiges Zwischenglied zwischen Gott und der Welt. Entweder verdankt die Welt in jedem Augenblick ihr Dasein dem allmächtigen Gotteswillen, oder die einmal erschaffene Welt beruht auf sich selbst, bewegt und entwickelt sich nach immanenten von Gott ihr eingepflanzten Gesetzen. Bei diesem Gedanken aber kann der christliche Glaube nicht bestehen, denn er läßt es zweifelhaft, ob das, was uns widerfährt, von Gott kommt, oder ob es in etwas anderem, nämlich in den der Welt einmal eingepflanzten Gesetzen seinen Grund hat. Sowenig wir, ohne den Glauben zu gefährden, einen

ewigen Stoff der Schöpfung annehmen können, weil sonst dem Gedanken Raum bleibt, daß der von Gott unabhängige Stoff der Welt es sei, der unsere Lebenshemmungen verursacht, und weil es dann mit der christlichen Thatkraft und Heilszuversicht vorbei wäre; ebensowenig dürfen die Naturgesetze zwischen den Christen und seinen Gott treten, weil dieselben Konsequenzen sich ergäben.

Aber, wendet man vielleicht ein, die Naturgesetze sind nun einmal da, und wir werden uns bei unserm Glauben irgendwie damit abzufinden haben. Ein solches Doppelleben zu führen, in der Verfolgung unserer Naturerkenntnis Naturgesetze als wirksame Kräfte anzunehmen, im übrigen aber sich Gottes zu getrösten, von dem alles kommt, ist doch auf die Dauer unerträglich! In der That, wir müssen uns hier entscheiden; nur freilich auf andere Weise als es gewöhnlich zu geschehen pflegt. Statt den christlichen Vorsehungsglauben, daß alles, was geschieht, von Gott zu unserem Heil geordnet ist, zu beschränken und zu lähmen durch die Zufügung, daß Gott sich der Mittelursachen der Naturgesetze bediene, werden wir vielmehr beachten, daß es solche Naturgesetze gar nicht giebt, daß sie vielmehr nur eine wissenschaftliche Hypothese sind, denen jedoch in der wirklichen Welt keine Wirksamkeit kann nachgewiesen werden.

Die Naturgesetze sind mit nichten eine bewiesene Realität. Sie sind nichts anderes als Erfindungen des menschlichen Geistes um der Natur erkennend Herr zu werden. Der Rede von den ehernen Naturgesetzen liegt nichts anderes zu Grund als eine gewisse Ordnung der Wirkungsweise Gottes in dieser Welt. Was die wirkliche Welt, von der wir wissen, uns darbietet, ist lediglich das zeitliche Nacheinander, das räumliche Nebeneinander und der unaufhörliche Wechsel in beidem. Was dem Subjekt, wie dem Objekt schließlich zu Grunde liegt, was alles trägt, bewegt und belebt, das zeigt uns die Erfahrung nicht. Eine andere wirkliche Welt als die, die sich dem naiven Menschen darstellt, kennen wir nicht. Das wissenschaftliche Weltbild, die Welt der wirbelnden und schwingenden Atome mit den sie beherrschenden Gesetzen, ist eine Konstruktion des denkenden Geistes, um der wirklichen Welt, der Welt des gewöhnlichen Bewußtseins erkennend Herr zu werden.

Die letzten Träger dieser Welt, die Atome, sind ja nichts Wirkliches, sondern nur die Elemente einer dem Wirklichen zu dem genannten Zweck untergelegten Konstruktion. Gerade wie die 360 Grade, in welche man den Erdball und das Himmelsgewölbe eingeteilt hat, nichts Wirkliches sind, sondern nur ein Netz, das man über das Wirkliche geworfen hat, um dasselbe besser beherrschen zu können. Eine Konstruktion die sich für den Zweck der Ortsbestimmung als äußerst wertvoll ja unentbehrlich erwiesen hat, die aber darum in der wirklichen Welt nicht eher anzutreffen ist. Aehnlich verhält es sich mit den Atomen und den Naturgesetzen. Als wissenschaftliches Forschungsprinzip bleibt die Unverletzlichkeit der Naturgesetze in Kraft d. h. als eine allen Rechnungen und Hypothesen zu Grund zu legende Annahme; aber ohne daß mit ihrer Hilfe sich entscheiden ließe, was im einzelnen Fall möglich sei oder nicht. Die große Regelmäßigkeit der Naturvorgänge, welche das objektive Substrat unserer Rede von den Naturgesetzen bildet, ist eine auf Gottes Willen beruhende Ordnung der natürlichen Welt. Die Gesetze als Gesetze aber sind n i c h t auf Gottes Willen zurückführbar. Sie sind überhaupt keine unveränderlichen Gesetze. Die einen unter ihnen, die unabänderlich sind, sind mathematisch ausgedrückt und wie die Mathematik selbst nichts Wirkliches, sondern eine geniale Erfindung des menschlichen Geistes. Die andern Naturgesetze, die noch verbessert und verändert werden durch künftige Erfahrungen, sind überhaupt noch keine Gesetze.

Es ist eigentümlich, wie manchmal in demselben Buch von den ehernen, unabänderlichen Naturgesetzen geredet wird, in dem früher aufgestellte und erkannte Gesetze kritisiert, als unzulänglich erwiesen und durch bessere wollen ersetzt werden. Die Gesetze, welche die Wissenschaft den einzelnen Naturerscheinungen abgewinnt, in Chemie und Physik, Licht-, Schall-, Wärmetheorie, verändern sich fortwährend. Dadurch daß sich neue Beobachtungen mit dem aufgestellten Gesetz nicht reimen lassen, wird die Wissenschaft genötigt, ihre Gesetze abzuändern, und neue, bessere Gesetze an ihre Stelle zu setzen. Die Theorien folgen einander, oft schneller als die Jahrzehnte einander folgen. Giebt es einen bessern Beweis dafür, daß diese Naturgesetze nichts anderes sind als Ab-

straktionen?

Vielleicht wendet man dagegen ein: Nun ja, die Formeln sind veränderlich, und werden durch die genauere Erkenntnis der Wirklichkeit korrigiert, aber die Gesetze selbst, die dem Geschehen zu Grunde liegen, bleiben ewig dieselben. Diese Gesetze mögen bislang noch nicht recht erkannt sein, es mögen unbekannte Gesetze sein, aber anders als unveränderlich und in Ewigkeit sich gleichbleibend können sie nicht sein.

In der That. Gerade durch diese Einrede kommt zum Vorschein, daß die Gesetze als Gesetze nichts anderes sind als Postulate und nichts weniger als erkannte Wirklichkeit. Wie könnte man sonst von unbekannten Gesetzen reden? Und die erkannten Gesetze, — stimmen sie wirklich mit dem Naturgeschehen überein? Sind nicht aus dem einheitlichen Gesamtgeschehen bestimmte Reihen willkürlich herausgehoben, wie wenn sie für sich allein da wären und abliefen? Ist nicht die in ihrem Ablauf waltende Regelmäßigkeit ein wenig übertrieben worden? Ist nicht gerade der Gedanke des für das Ganze maßgebenden „Gesetzes", in welchem sich die Erwartung der unabänderlichen Wiederkehr der betreffenden Reihen ausdrückt, zu der Beobachtung hinzugefügt worden? Ist ein solches Naturgesetz etwas anderes als eine geniale Erfindung des erkennenden Geistes?

Und dann, was für eine Rolle sollen diese unabänderlichen Naturgesetze in dem Gesamtgeschehen des Universums spielen? Werden sie nicht zu mythologischen Gestalten? Sind diese wirkenden, sich Gehorsam erzwingenden, die Dinge beherrschenden Gesetze etwas anderes als Personifikationen? Zeigt uns die Wirklichkeit etwa derartige personähnliche Gewalten? Gesetze, die sich selbst Gehorsam erzwingen könnten, giebt es nirgends. Gesetze regieren nirgends und nie, sondern der Wille regiert überall.

Mit Recht sagt Lotze[1]): „Die Verehrung eines allwaltenden Naturgesetzes, als des einzigen Bandes, welches alle zerstreuten Elemente des Weltlaufs zu wechselseitigen Wirkungen zusammendränge und die Gestalt ihrer Erfolge bestimme, ist sie selbst ein

1) Mikrokosmus 1, 425 ff.

möglicher Gedanke und kann sie den letzten Abschluß für unsere Naturansicht gewähren? Nein, denn wie vermöchten Gesetze, wie eine Notwendigkeit, die für bestimmte Fälle bestimmte Erfolge vorschriebe, überhaupt für sich selbst zu existieren? Nichts kann sein außer dem Seienden und seinen innern Zuständen; und nicht zwischen den Wesen kann ein für sich bestehender, sie verbindender Hintergrund, als eine wirksame sie leitende Macht, eine allgemeine Ordnung ausgegossen sein, dem vorangehend, was sie ordnen soll. Die Gesetze unseres geselligen Daseins existieren nur in dem Bewußtsein der einzelnen. Auch die Natur wird nicht das an sich Widersprechende vermögen und dem eine selbständige Existenz verleihen, was nur an dem Seienden und in ihm zu sein im Stande ist. Wir bedenken nicht, daß jedes Gesetz, welches wir unabhängig von unserem Wissen zwischen den Dingen uns vorstellen möchten, nur Dasein haben kann in der Einheit des Einen, welche sie alle verbindet. Nicht der nichtige Schatten einer Naturordnung, sondern nur die volle Wirklichkeit eines unendlichen lebendigen Wesens, dessen innerlich gehegte Teile alle endlichen Dinge sind, kann die Mannigfaltigkeit der Welt verknüpfen."

Daß wir in dieser Verknüpfung eine gewisse Ordnung erkennen können, ja daß diese Ordnung uns als eine von größter Regelmäßigkeit und Festigkeit erscheint, stellt niemand in Abrede. Vielleicht darf man sagen, daß in unserer Zeit sich jeder denkende Mensch den Begriff des Naturgesetzes zu bilden gezwungen ist, daß er genötigt ist, sich diese Formeln zu bilden. Es ist auch dagegen nichts einzuwenden, so lange man in Gedanken behält, daß dies Regeln sind, nach denen *wir* die Natur erkennen, und daß denselben nur so lang und so weit Gültigkeit zukommt, als sie mit der Wirklichkeit übereinstimmen. Sobald man aber dieselben zu unabänderlichen Gesetzen erhebt, ist der Boden der Erfahrung überschritten, und der Aufschwung in die Mythologie vollzogen. Zeigt uns etwa die Erfahrung unabänderliche Gesetze? Ist es gewiß, daß jedes Atom, das sich mit einem andern verbindet, jede gleiche Ursache unter gleichen Umständen dasselbe Resultat zeitigen wird? Kann nicht, wie jeder Mensch eine Individualität darstellt, so auch in jedem einzelnen Fall die Möglich-

keit gegeben sein, daß die einzelne Ursache eine andere als die gewöhnliche Wirkung haben kann?

Aehnlich sagt Lotze: „Alles Geschehen setzt die Mitwirkung Gottes voraus. Diese Mitwirkung ist vielleicht eine einigermaßen veränderliche Größe. Nicht eine Veränderung der Naturgesetze, sondern der Elemente, die sich diesen Gesetzen darbieten, wäre dann das Wesen des Wunders. Allerdings hat jede Ursache ihre Wirkung, aber nicht jede Wirkung hat ihre Ursache, d. h. es giebt Dinge, die überhaupt nicht als Wirkung können begriffen werden. Es sind neue Elemente. Indem sie nun in den naturgesetzlichen Lauf der Dinge einfließen, erhält derselbe einen andern Effekt; und dieses sind die Wunder."

Manchem, der ganz in naturwissenschaftliche Studien vertieft ist, ist es unbegreiflich, warum man an dem so allgemein angenommenen Begriff des Naturgesetzes etwas zu kritisieren hat und die Geltung der Naturgesetze in Abrede stellt. Aber für den, welchem bei der Bildung seiner Weltansicht auch die Sittlichkeit und die Religion in Betracht kommen, versteht sich jene Kritik von selbst. Der Lauf der Dinge nötigt den Menschen, die Ursachen und Wirkungen zu beobachten, Ordnungen zu abstrahieren, Formeln aufzustellen, die ihn in den Stand setzen, der Dinge in Erkenntnis und Praxis Herr zu werden. Und so weit es sich um die Arbeit und Weltherrschaft des Menschen handelt, hat es mit alledem seine Richtigkeit. Aber der Mensch hat auch in sich das Gefühl der Freiheit. Diese läßt sich nicht vereinigen mit der Kausalität; und an der Freiheit hängt die ganze Ethik, hängt das Wertvollste, was es an innern Gütern für den Menschen giebt. Und der Christ hat zugleich den Glauben. Er weiß sich in der Hand seines Vaters, von ihm geleitet und erzogen zu einem ewigen Ziel. Weiß er das, so kann der Weltlauf kein Mechanismus sein. Der Weltlauf muß einen Sinn haben; das Bedürfnis des Frommen erfordert gebieterisch die Ueberzeugung, daß er in jedem Augenblick ganz in der Hand Gottes ist, und daß dieser in seinen Lebenslauf den Sinn der Liebe hineinlegen kann. Und das nötigt uns einen andern Standpunkt einzunehmen, die naturgesetzliche Betrachtung der Welt als eine unvollkommene, partikulare anzusehen,

welcher die religiös ethische Betrachtung übergeordnet ist, wonach der Mechanismus ein Mittel in der Hand Gottes sein muß, wonach die Freiheit trotz der Kausalität Bestand haben kann. Das unpersönliche Leben der Natur ist eine untere Stufe, auf der ihm übergeordnet, das sittliche Leben sich aufbaut. Oft vermögen wir den Zusammenhang zwischen beiden nicht einzusehen. Der Naturmechanismus scheint uns sinnlos das Höhere und Edlere zu zerstören. Aber dann verbleibt der Christ bei seinem „Dennoch". Dennoch weiß er, daß Gott der Herr ist über alles und Gedanken des Friedens über ihm hat. Vom Standpunkt des Glaubens aus wird er Meister über die Natur.

Gott und die Natur — wie vermögen wir uns von ihrem Verhältnis eine einheitliche Anschauung zu bilden? Man kann das auf zweierlei Weise versuchen. Man kann von der Natur ausgehen und aus der Analyse der Natur, der ihr zu Grund liegenden Elemente, Gesetze, rc. die alles zusammenfassende Einheit zu finden suchen, welche deren notwendige Voraussetzung bildet. Allein auf diesem Wege findet man nicht den Vater im Himmel, an den wir glauben wollen. Dieser Weg führt zum Pantheismus; und außerdem gelingt es doch nie die Erkenntnis des Absoluten mit der stets relativ bleibenden Erkenntnis der Welt einheitlich zusammenzufassen.

Wir müssen den umgekehrten Weg gehen. Wir müssen die Natur von Gott aus zu begreifen suchen als Mittel in seiner Hand, um seine Zwecke durchzuführen. Mögen wir immerhin zuerst unsern Standpunkt in der Natur nehmen, und einen Mechanismus beherrscht von Naturgesetzen darin zu erkennen glauben, und alles einzelne in ihr erforschen. Darnach nehmen wir unsern Standpunkt in Gott. Seiner werden wir nicht durch die Natur, sondern vornehmlich durch seine geschichtliche Offenbarung in Christus gewiß. In Jesus lernen wir ihn Vater nennen; und von da wird uns ein neues Licht auch auf die Natur geworfen. Sie wird Baumaterial zum Gottesreich. Jetzt erst sehen wir sie im rechten Licht und Zusammenhang. Unsere Weltanschauung wird eine einheitliche und geschlossene, Natur und Geschichte, Mittel und Zweck, Werkzeug und Ziel, der Mechanismus und der Geist, das

unpersönliche Naturleben und Sittlichkeit und Religion erhalten ihren Platz. Von meinem Standpunkt des Glaubens als dem übergeordneten aus, erkenne ich die partielle Wahrheit, die auch den naturwissenschaftlichen Begriffsbestimmungen und Anschauungen eignet. Sie sind die Ansicht, welche ich über einen Flußlauf gewinne, wenn ich mich in die von ihm gebildete Schlucht niederlasse, und Stärke der Strömung, Gestein und Geschiebe, chemische Beschaffenheit des Wassers untersuche. Aber die rechte Anschauung bekomme ich erst, wenn ich von einem höher gelegenen Platz aus das Ganze überschaue. Herkunft und Richtung des Flusses im ganzen, Maß und Ziel, innerhalb dessen das einzelne seine Bedeutung hat, wird mir jetzt klar. Dieser übergeordnete Standpunkt ist der des Glaubens.



Die Heilsgewißheit des evangelischen Christen im Anschluß an Luther

dargestellt[1]) von

J. Gottschick.

Die große Bedeutung, welche für die evangelische Frömmigkeit die Frage nach dem Wege zur „Heilsgewißheit", zur individuellen Gewißheit „einen gnädigen Gott zu haben", besitzt, machen zwei Sätze Melanchthons anschaulich. In der ersten Bearbeitung der loci sagt er: christiana mens facile experientia magistra discet nihil esse christianismum nisi eiusmodi vitam, quae de misericordia Dei certa est (ed. Plitt S. 227). Und in der Apologie erklärt er: oportet in ecclesia exstare doctrinam ex qua concipiant pii certam spem salutis (II, 119).

Das sind ja freilich Aussagen, die durch den historischen Gegensatz gegen die römische Lehre bedingt sind. Jedoch schon unter diesem Gesichtspunkt hat die reformatorische Lehre von der Heilsgewißheit auch aktuelles Interesse, weil wir heute, wo die beiden Geistesmächte des Katholizismus und Protestantismus im Wetteifer um die Befriedigung der tiefsten Bedürfnisse der Menschenseelen und der Völker auf manchem Schlachtfeld ihre Kräfte miteinander messen, mehr wie seit langem auf geistige Auseinandersetzung

1) Dem Folgenden liegt ein Vortrag zu Grunde, den ich im April d. J. auf der Chemnitzer kirchlichen Konferenz gehalten habe. Hinzugefügt sind die literarischen Nachweise. Aber auch sonst habe ich Erweiterungen vorgenommen, z. T. weil die Zeit zu Kürzungen gezwungen hatte, z. T. mit Rücksicht auf die Diskussion, die sich an den Vortrag geknüpft hatte.

hingewiesen sind und weil die Vorbedingung hierfür, gegenseitiges Verständnis, insbesondere auch in Bezug auf die beiderseitige Lehre von der Heilsgewißheit, noch nicht erfüllt ist.

Aber sie hat aktuelle Bedeutung auch abgesehen von dem konfessionellen Gegensatz. Zwar kann man es heute häufig hören, das Bedürfnis des modernen Menschen gehe anders als wie zu Luthers Zeiten, nicht sowohl auf die Gewißheit eines gnädigen Gottes als auf die von der Realität eines lebendigen Gottes. Das ist nicht zu bezweifeln in einem zwiefachen Sinn. Erstlich in dem, daß in der Atmosphäre der modernen Bildung, insbesondere unter dem Einfluß des durch die Naturwissenschaft geschaffenen und durch die Technik bewährten, modernen Denkbildes, dasjenige zum Problem geworden ist, was für Luthers Zeit selbstverständliche Voraussetzung war, die Realität des persönlichen ethischen Gottes. Zweitens in dem Sinn, daß die Anknüpfung, die sich dem Evangelium heute darbietet, in der Regel nicht akutes Schuldgefühl, sondern das Verlangen nach Sicherung der höheren Güter der Persönlichkeit ist. Aber wollte jene Rede, wie es manchmal scheint, mehr besagen, wollte sie besagen, wenn nur die Wahrheitsgewißheit des christlichen Gottesglaubens begründet sei, so mache die Erledigung der Frage nach der persönlichen Heilsgewißheit keine besondere Schwierigkeit, so entspränge sie einer Selbsttäuschung, die sich nur daraus erklärt, daß der noch unbeendigte Kampf um die Gewißheit der christlichen Weltanschauung im allgemeinen den Blick von den Bedürfnissen der individuellen christlichen Frömmigkeit abgezogen hat. Die sittliche Art der christlichen Heilsgüter stellt den einzelnen, der sich seiner Geborgenheit in Gott versichern möchte, immer sofort vor das sittliche Ideal. Und dies ist auf seiner christlichen Stufe so hoch, daß es ihm mit unerbittlichem Ernste seinen Abstand von demselben und damit die Kluft zwischen ihm und dem Gott fühlbar macht, der nicht nur der Urheber, sondern auch das Urbild dieses Ideals ist. In dieser Situation muß es dem einzelnen, wie mannigfaltig auch sonst seine religiöse Entwicklung sein mag, immer wieder zum Problem werden, ob denn er, gerade er, wirklich auf Gottes Huld bauen dürfe. Von der allgemeinen Bereitschaft Gottes zur Ver-

gebung überzeugt zu sein, das ist für den in der Luft des evangelischen Glaubens Aufgewachsenen etwas leicht Zugängliches. Aber von da bis zur individuellen Zuversicht darauf, trotz allem einen gnädigen Gott zu haben, ist ein großer Schritt.

Doch nicht nur das Problem der Heilsgewißheit bleibt ein aktuelles, sondern auch die Richtung, in der Luther den Weg zu seiner Lösung gesehen hat, kann für uns nichts bloß Historisches werden, sondern darf eine bleibende Bedeutung beanspruchen. Gewiß braucht es keinen Bruch der Geisteseinheit, der religiösen und kirchlichen Kontinuität mit der Reformation zu bedeuten, wenn infolge der Veränderung der allgemeinen geistigen Lage und der Fortschritte im Verständnis der Geschichte des Christentums nicht nur die dogmatische Ueberzeugung, sondern auch die Nüancierung der Lebensstimmung sich wandelt. Ja solche Wandlung wird unter diesen Umständen notwendig, gerade um die Geisteseinheit zu bewahren, da unter veränderten geschichtlichen Bedingungen die quantitative Gleichförmigkeit sich nur auf Kosten der qualitativen aufrecht erhalten läßt. Aber die letztere, die wahre Kontinuität mit der Reformation, wird noch nicht durch formale Prinzipien gewährleistet, gleichviel, ob man sich auf das Prinzip der Schrift oder auf das des Gewissens oder auf das der subjektiven Erfahrung beruft: auf der Grundlage eines jeden von ihnen sind ganz heterogene Typen der Frömmigkeit möglich. Sondern sie wird gewährleistet durch die Bewährung des inhaltlichen Frömmigkeitsideales, in dessen Vertretung durch Wort und That Luthers wir so gewiß den „ganzen" Luther haben, als es über den Charakter des persönlichen Lebens entscheidet, durch die Bewährung des Ideals des „Glaubens", des Gottvertrauens im spezifisch lutherischen Sinn. Mit diesem Ideal subjektiven Verhaltens gehört aber als sein objektives Korrelat das unzertrennbar zusammen, worin Luther die erzeugende Kraft der Heilsgewißheit gesetzt hat, die promissio. Der katholischen wie der schwärmerischen Frömmigkeit gegenüber ist durch dies Paar von Korrelatbegriffen, promissio und fiducia, die Frömmigkeit des Reformators in ihrer Eigenart bezeichnet, wie sie, unbeschadet vieler innerhalb ihres Rahmens möglicher Nüancierungen den Charakter ausdrückt,

mit dem die evangelische Frömmigkeit und damit die evangelische Kirche als societas spiritus sancti in cordibus steht und fällt.

Nun ist es aber Thatsache, daß in den pietistischen Bewegungen der Vergangenheit und der Gegenwart die persönliche Heilsgewißheit auf anderen Wegen als denen der Reformation gesucht wird, ohne daß doch dabei eine andere Absicht als maßgebend vorausgesetzt werden dürfte, als die auf Belebung der evangelischen Frömmigkeit. Mit dem Pietismus aber hat gerade in dieser Beziehung die moderne „liberale" Theologie infolge ihrer veränderten Stellung zum objektiven Dogma nicht selten sympathisiert. Diese Umstände weisen darauf hin, daß der Ausdruck, den die Grundanschauung Luthers von dem Wege zur Heilsgewißheit unter den geschichtlichen Bedingungen der Reformationszeit gefunden hat, die bleibende Bedeutung nicht klar genug heraustreten läßt, die man ihr bei ihrem innigen Zusammenhang mit seiner Anschauung vom erlösenden Glauben von vornherein zutrauen darf. Versuchen wir es, die historische Form der Lehre Luthers von der Heilsgewißheit mit Rücksicht auf die bezeichneten Gegensätze, sowie die Gestalt, in der sie auch für die Gegenwart Bedeutung beanspruchen darf, zur Darstellung zu bringen.

I.

Vergegenwärtigen wir uns zunächst die katholische Anschauung, der sich Luther entgegensetzt. Und zwar will da der ganze Zusammenhang der katholischen Lehre von der subjektiven Erlösung ins Auge gefaßt sein. Es sei dabei zum voraus darauf hingewiesen, daß hier ein Begriff von Wichtigkeit ist, der von der protestantischen Polemik meist übersehen oder doch nicht genug gewürdigt wird, obwohl er, und nicht die fides, d. i. die theoretische Glaubensüberzeugung, das richtige katholische Gegenstück zum evangelischen Heilsglauben ist. Das ist die Hoffnung. Sie ist in der Scholastik und auch bei Luther in seinen Anfängen das Synonym von fiducia, die individuelle Applikation der von der fides anerkannten künftigen oder ewigen Güter [1]).

1) Vgl. meine Schrift „Die Kirchlichkeit der sog. kirchlichen Theologie" 1890 S. 17 ff. Dazu und überhaupt zum Folgenden meine Ab-

Die katholische Lehre von der subjektiven Erlösung beruht auf der Verknüpfung der Ideen einer Gnadenordnung, nach der der Mensch alles Gute und jedes Gut als freie Gabe von Gott empfängt, und einer Rechtsordnung, nach der die göttlichen Gaben als gerechte Vergeltung für freie Leistungen des Menschen erscheinen, die ihn als Verdienste des Lohnes und, im Fall, daß er Gott durch Sünde beleidigt hat, als merita satisfactionis des Straferlasses würdig machen. Es ist ja die Idee der sittlichen Erlösung mit der ihr anheftenden Antinomie zwischen Abhängigkeit und Freiheit, die dieser Verknüpfung heterogener Ideen zu Grunde liegt. Aber die Herabziehung des Sittlichen auf die Stufe des Rechtlichen verschärft die Antinomie zum unlösbaren Widerspruch und bewirkt, daß jene Idee hier nur gebrochen zum Ausdruck kommt [1]).

handlung „Augustins Anschauung von den Erlöserwirkungen Christi", ZThK. XI S. 145 ff. und meine „Studien zur Versöhnungslehre des Mittelalters" in ZKG. XXII 3, XXIII 1. 2. 3, XXIV 1. 2. Aus der katholischen Litteratur sei verwiesen auf Thomas, summa th. II_1 q. 119 ff. II_2 q. 17 ff. Canones et decreta concilii Trid. sess. VI de justificatione. Bellarminus, de controversiis etc, de justificatione l. III cp. 2 sq. Perrone, praelectiones theologicae de virtutibus fidei spei et charitatis Ratisb. 1865 Tractatus de gratia Christi p. II a. 1 pr. 1. Martin, Lehrbuch der katholischen Moral 1850 S. 315 ff. Linsenmann, Lehrbuch der Moraltheologie 1878 S. 299 ff. Simar, Lehrbuch der Moraltheologie. 2. A. 1877 S. 227 ff. Lehrbuch der Dogmatik. 4. A. 1899. II 586 ff.

1) Die moderne katholische Theologie sucht das Anstößige, das die Idee des Verdienstes für unser heutiges sittliches Bewußtsein hat, möglichst zu verschleiern, indem sie die Beleuchtung einer Handlung als verdienstlich oder lohnwürdig als einen bloßen Zusatz zur sittlichen Güte derselben hinstellt. Sie beruft sich da auf das von jeher Gesagte, daß es Gottes Gütigkeit sei, wenn er verheißen, daß er die Handlungen, zu denen die Menschen ohnehin verpflichtet seien, als des Lohnes wert achten wolle. Aber die Meinung jenes Satzes ist eine ganz andere. Der Mensch ist dort im Verhältnis zu Gott als rechtloser Sklave gedacht. Da ist es dann freilich eine seine Würde erhöhende Güte Gottes, wenn ihn dieser als Rechtssubjekt und zwar als freien Lohnarbeiter behandeln und so zu relativer Rechtsgleichheit erheben will, vermöge deren er sich das ewige Leben verdienen und die Vergebung durch Genugtuungen gewinnen kann. An das sittliche Verhältnis von Vater

Die Eigenart der Verbindung beider Ideen besteht darin, daß die Befähigung zu verdienstlichen und genugthuenden Handlungen auf Gottes freie Gnadengabe zurückgeführt wird. Und zwar bedeutet diese Gnadengabe, die gratia, eine dem verborgenen Seelengrunde eingesenkte, also naturhafte, übernatürliche Qualität. Durch sie wird der Mensch Genosse der göttlichen Natur, somit Gottes Kind. Deshalb Deo gratus und Erbe des ewigen Lebens. In der Spezifikation ihrer Wirkungen zu den Tugenden: Glaube, Liebe, Hoffnung gewährt sie dann weiter die Befähigung zu gottgefälligen Handlungen. Mit ihr wird die fehlerhafte Beschaffenheit des Sünders, die culpa, aufgehoben und auf Grund davon Straferlaß gewährt.

Das Verhältnis zwischen den Momenten des inneren Lebens, die direkte Gnadenwirkungen, und denen, die Akte des freien Willens sind, ist eins des Sicheinanderausschließens. Die ersteren haben das Gepräge der Passivität, die zweiten das der Aktivität. Derselbe Vorgang kann nicht als beides zugleich erlebt oder auch nur gedacht werden. Die passiven Gnadenwirkungen, seien sie nun die durch die Gnade des Beistands

---

und Kind in unserm Sinne und an das Verhältnis zwischen Sittengesetz und Persönlichkeit in unserm Sinne reicht das nicht heran. Thomas S. th. II1 q. 114 a. 1. recompensare mercedem operis vel laboris est actus justitiae. Justitia autem aequalitas quaedam est, ut patet per Philosophum . . . Et propter hoc in his in quibus est simpliciter justum, est etiam simpliciter ratio meriti et mercedis; in quibus autem est secundum quid justum et non simpliciter, in his etiam non simpliciter est ratio meriti sed secundum quid, inquantum salvatur ibi justitiae ratio; sic enim et filius meretur aliquid a patre et servus a domino. Manifestum autem est quod inter Deum et hominem est maxima inaequalitas . . Et ideo meritum hominis apud Deum esse non potest nisi secundum praesuppositionem divinae ordinationis. Vgl. in Sent. III Dip. 20 9 1 a 1. II magis est homini gloriosum, ut peccatum commissum satisfaciendo plenarie expurget, quam si sine satisfactione dimitteretur, sicut etiam magis homini gloriosum est quod vitam aeternam ex meritis habet, quam si sine merito ad eam perveniret, quia quod quis meretur, quodammodo ex se habet, in quantum illud meretur. Bei den merita satisfactionis kommt, sofern sie überpflichtmäßig sind, deutlich das rechtliche und damit untersittliche Niveau der ganzen Betrachtung zum Vorschein.

gewirkten einzelnen primi motus des inneren Willens oder die habituelle Gnade, die als allgemeine Befähigung zu guten Werken eingegossen wird, gehen beidemal den Freiheitsakten voran.

Nicht minder verschieden sind sie hinsichtlich ihres Ursprungs. Die Willensakte haben außer den geheimen Impulsen der Gnade ihre unentbehrlichen Motive im Bewußtsein und lassen sich somit psychologisch als Wirkungen des Inhalts des äußeren Wortes verstehen, wie dieses von Gottes Eigenschaften, Heilsveranstaltungen, Verheißungen redet. Die Gnadenwirkungen kommen durch eine innere Wirksamkeit des heiligen Geistes zu Stande, die beim Hören des Worts und Empfangen des Sakraments, wo und wann Gott es will, also als unvermittelte Wunderwirkung eintritt. Augustin hat freilich im Anschluß an Röm. 5 8 und 8 32 herrlich davon zu reden gewußt, wie die herablassende Liebe Gottes, die sich in der Sendung und im Leiden des Sohnes erweist, mit überwältigender Kraft in uns Gegenbewegungen der demütigen Beugung, der Liebe, der Hoffnung hervorruft, zu diesen „provociert", wie hier nicht nur ein suadere, sondern ein persuadere statt hat. Und die Scholastik hat diesen mit Abälard's Namen verknüpften Gedanken nicht vergessen. Aber die so entstandenen Regungen hat schon Augustin und hat auch die Scholastik von dem Erfolg der Einflößung der Gnade spezifisch unterschieden. Sie haben für das letztere nur die Bedeutung, entweder auf den Empfang der eigentlichen Gnade vorzubereiten, die Verbindung mit Christus herzustellen, die die Voraussetzung für jenen ist, oder auch die durch die habituelle Gnade ermöglichten Akte der Tugenden Liebe und Hoffnung anzuregen.

Für die Frage nach der Heilsgewißheit wollen nun zunächst besonders beachtet sein die subjektiven Bedingungen der Rechtfertigung des Gottlosen oder der Eingießung der Gnade. Die letztere geschieht durch Taufe und Bußsakrament. Da als Regel gilt, daß die Taufgnade verloren geht, so kommt für den erwachsenen Christen hauptsächlich das letztere in Betracht. Damit also die Gottesthat der Wiedergeburt oder Rechtfertigung zu Stande komme, muß der Mensch mitwirken, muß sich, ob auch unter Gottes Beistand, bekehren. Diese Mitwirkung wird

zunächst so gedacht, daß sie keinen Widerspruch gegen die Idee der sittlichen Gnade bedeutet. Um die Gnade und mit ihr die reale Tilgung der Sünde empfangen zu können, muß die Seele disponiert sein. Sie muß sich Gott zugewendet haben in Liebe, d. h. in Sehnsucht nach der Gerechtigkeit, und sich von der Sünde abgewendet haben in dem durch die Liebe zu Gott bedingten Abscheu, der contritio. Dazu kommt die auf Christi Verdienst gegründete Hoffnung, die von Gott die Gnade erbittet, und die kindliche Furcht, die den Vorsatz der Besserung faßt. Solche Vollkommenheit erreicht die Disposition aber erst durch die Eingießung der Gnade selbst, die im selben Augenblick die Empfänglichkeit vollendet und den zu empfangenden Habitus mitteilt.

Das ist in der That eine Disposition, wie sie für den Empfang einer sittlichen Gnadenkraft psychologisch betrachtet nötig ist. Auch die s. g. unvollkommene Liebe, um die es sich hier handelt, ist unentbehrlich; denn diese ist nicht, wie wir auf evangelischer Seite meist annehmen, als thätige, sondern als sehnende, als Verlangen nach der Lebensgerechtigkeit gemeint. Aber nun kommen noch zwei andere Momente in Betracht. Erstlich. Der vollkommenen Disposition geht eine unvollkommene voran, bei der unerfindlich ist, wie sie die Seele für die Gerechtigkeit empfänglich machen soll. Voraussetzung ist ja für Alles natürlich der Glaube an die Lehre der Kirche. Auf Grund dessen soll sich der Sünder durch den Gedanken an die Gerechtigkeit Gottes Furcht vor der Hölle, durch den an Gottes vermöge des Verdienstes Christi verbürgte Barmherzigkeit Hoffnung auf Straferlaß erwecken und den Vorsatz des Meidens der Sünde fassen. Diese attritio — zu deutsch Galgenreue — soll durch's Sakrament, indem dasselbe die Liebe einflößt, zur contritio vollendet werden, wobei dann zugleich durch die Eingießung der Liebe auch Hoffnung und Furcht auf die oben bezeichnete höhere Stufe gehoben werden soll [1]). Zweitens.

---

1) Duns und Biel hatten auch schon auf der ersten Stufe eine Liebe zu Gott über Alles als notwendig und als ohne habituelle Gnade möglich behauptet, freilich nur zu Gott als dem Quell der natürlichen Güter. Das Tridentinum sess. VI cp. VI unterläßt es, eine Stufenabgrenzung zu vollziehen. Es zählt als die Momente der Disposition auf Glaube,

Zu der psychologisch-ethischen Schätzung der Disposition gesellt sich die rechtliche. Da wird statt der Empfänglichkeit die des Lohnes werte Leistung betont. Auch das rein Innerliche, die Reue, wird unter diesen Gesichtspunkt gestellt, indem ihre absichtliche „Erweckung“ gefordert wird. Wenn der Mensch thut, was an ihm ist, dann giebt Gott die Gnade. Das propositum emendandi meint den Vorsatz nicht nur sittlicher Besserung, sondern auch rechtlicher Genugthuung. Ja schon Zerknirschung und Beichte sollen als Selbstbestrafung und Selbstdemütigung satisfaktorischen Wert haben. Und die untere Stufe der Disposition, Galgenreue und Hoffnung auf Straferlaß, würde und wird noch als Verdienst zwar nicht im eigentlichen, aber doch im uneigentlichen Sinn, als meritum de congruo gewürdigt.

Weiter wollen die Grundzüge der katholischen Anschauung von dem durch die Gnade ermöglichten Leben in's Auge gefaßt werden. Dies verläuft unter Voraussetzung des rein intellektuell gedachten Glaubens in den praktischen Akten der Liebe und der Hoffnung. Man sagt wohl bei uns, daß die katholische Gnadenlehre nicht auf einen persönlichen Verkehr mit Gott, sondern auf die Befähigung des Menschen zu guten Werken abzwecke[1]). Das ist nicht richtig[2]). Die Gnade soll ja ihr Wesen darin haben, gratia gratum faciens zu sein. Es ist die Person, die vor allen Werken durch sie Gott wohlgefällig werden soll[3]). Sodann soll die Liebe gerade Wechselverkehr mit Gott, Liebe der Freundschaft sein. In drei Beziehungen: sofern sie sich auf Gott um seiner selbst willen richtet, sofern sie sich auf Gottes

---

Sündenerkenntnis und Furcht vor Strafe, Hoffnung auf Besänftigung Gottes um Christi willen, Anfang der Liebe zu Gott, Haß gegen die Sünde, Vorsatz. Die Liebe zu Gott bestimmt es aber näher als Liebe zu Gott als dem Quell aller Gerechtigkeit, also als die sehnende Liebe zu Gott als dem Prinzip der übernatürlichen Güter.

1) Im Anschluß an Ritschl besonders Seeberg, Dogmengeschichte II S. 104. Nach Albert vollendet sie die Seele mehr im Vergleich zu Gott als zum Aktus.

2) Ebenso urteilt Loofs, Symbolik I 902 I S. 295.

3) Nach Bonaventura kann niemand ein gottgefälliges Werk thun, wenn er nicht vorher als Person Gott gefällt.

Mitteilung der Seligkeit gründet, die durch die Verheißung und durch das Angeld der Gnade erfolgt, sofern sie im Verlauf ihrer Bethätigung von Gott durch neue Gnadenzuflüsse und durch Erquickung mit geistlicher Freude erwidert wird. Auch greifen ihre Akte weit über das hinaus, woran man zunächst bei „Werken" denkt, über die Akte der Nächstenliebe und überhaupt des sittlichen Dienstes Gottes. Als das Streben sich mit Gott zu vereinigen, der in seinem Gegensatz zur geteilten und veränderlichen Welt als das höchste Gut gedacht wird, findet sie einen besonderen Spielraum in der heiligen Indifferenz gegen die Güter und Uebel der Welt sowie in den Uebungen der Andacht, und erlangt sie ihre Vollkommenheit in dem kontemplativen Leben, das sich ausschließlich den direkt göttlichen Dingen widmet und der Vorwegnahme des beseligenden Genusses Gottes in der mystischen Ekstase und ihren Vorstufen zustrebt. — Vollends ist's persönlicher Verkehr mit Gott, was in den Akten der Hoffnung geschieht, der seit Augustin ein breiter Raum und hoher Rang im katholischen Frömmigkeitsideal zusteht. Daß der Christ hofft, bedeutet, daß er für seine eigne Person von Gott die Seligkeit und die Hinführung zu diesem Ziele durch Gewährung aller der hierzu erforderlichen geistlichen und zeitlichen Mittel erwartet und im Gebet, dem spezifischen Ausdruck der Hoffnung, zuversichtlich erbittet. Er erhofft und erbittet, daß Gott ihm den Fortschritt in der Liebe ermögliche und zwar durch immer neue innere Zuflüsse von Gnadenkraft sowie durch eine Führung des äußern Lebens, die Glück und Unglück zum innern Segen ordnet. Er erhofft und erbittet ferner die immer aufs Neue erforderliche Vergebung, weiter die Gabe der Beharrung und zuletzt die Vollendung selbst. Die Hoffnung soll der Mittelweg sein zwischen der desperatio, die bei vielleicht felsenfestem Glauben an die in der Kirche vorhandene Vergebung doch in die Geneigtheit Gottes *mir* zu vergeben Zweifel setzt, und zwischen der praesumtio, die entweder das eigene Vermögen überschätzt oder von Gott zu viel erwartet, nämlich die Vergebung ohne Buße, die Herrlichkeit ohne Verdienste.

Und dieser *aktiven* Hoffnung wird nun der größte Einfluß auf das christliche Leben zugeschrieben. Zwar werden die

theologischen Tugenden als Tugenden zugleich eingegossen. Aber zwischen ihren Akten findet ein zeitliches und kausales Verhältnis statt. Da hat denn zuerst das Hoffen zu seiner Voraussetzung das Glauben und das Lieben. Ich kann ja das ewige Leben und die Hinzuführung zu ihm nicht erhoffen, wenn ich nicht glaube, daß das ewige Leben überhaupt für uns erreichbar ist und daß Gottes Hülfe uns dazu bereit steht, und wenn ich nicht nach ihm Verlangen trage, also Gott als das höchste Gut liebe. Aber umgekehrt hat nun die vollkommene Liebe, die nicht Liebe der Sehnsucht oder des Begehrens, sondern der Freundschaft ist, die Hoffnung zu ihrer Voraussetzung. Sie wird erst dadurch möglich, daß man sich persönlich jener Güter von Gott versieht. Hier werden denn der Hoffnung die köstlichsten Früchte nachgerühmt. Als Verlangen nach dem Himmel ist sie die Mutter der kindlichen Furcht, die Sorge sich durch Sünde des Himmels unwürdig zu machen. Als Zuversicht zur Erreichung des Ziels ist sie der Antrieb zum Eifer in allen guten Werken. Als Vertrauen zu Gottes Führung ist sie die Quelle der Genügsamkeit sowie der Geduld und Standhaftigkeit in allen Mühen und Kämpfen des Lebens. — Im weiteren Verlauf freilich wird umgekehrt die Liebe ihrerseits Grund für die Steigerung der Hoffnung. Das Bewußtsein um die durch Akte der Liebe thatsächlich erworbenen Verdienste oder um die Freundschaft mit Gott kommt jetzt als neuer Grund der Hoffnung zu den bisherigen Gründen hinzu, zu dem Gedanken an Gottes Barmherzigkeit, an Christi Verdienst, an die Sakramente, an den bloßen Vorsatz, sich Verdienste zu erwerben.

Hier ist nun die Stelle, an der sich die Frage nach der Heilsgewißheit erhebt. Das Zustandekommen der Akte von Hoffnung und Liebe soll ja nicht nur von dem Habitus im verborgenen Seelengrunde, sondern nicht minder von den im Bewußtsein vorhandenen Motiven des Hoffens und Liebens abhängen. Und da bedingt denn das Maß der Sicherheit, zu welchem die Hoffnung berechtigt ist, ihre Kraft, die Liebe und den Eifer zum Guten zu erwecken und sich selbst in den Wechselfällen des Lebens zu behaupten. Es wird da die Frage unterschieden, ob der Christ gewiß sein kann, gegenwärtig im Stand der Gnade zu sein, und ob

er gewiß sein kann, daß er das ewige Heil erreichen wird. Da das zweite nur durch die Gabe der Beharrung möglich ist, die nicht verdient werden kann, sondern die Gott ganz seinem Belieben vorbehalten hat, so kompliziert sich damit die Frage, ob der Christ seiner Erwählung gewiß sein könne.

Die Antwort auf diese Frage wird gesucht lediglich auf dem Wege des Rückschlusses aus subjektiven Vorgängen, seien es menschliche Leistungen, seien es gottgewirkte Gefühlseindrücke. Und sie kann nur auf diesem Wege gesucht werden. Das folgt schon aus dem Begriffe der Offenbarung. Denn die Offenbarung besteht für die katholische Lehre in der Mitteilung allgemeiner Wahrheiten. Hier kommen die allgemeinen Verheißungen in Betracht, deren Erfüllung an subjektive Bedingungen und zwar an menschliche Leistungen, ja an rechtliche Leistungen geknüpft ist. Der Einzelne kann sich daher der Verheißungen nur soweit getrösten als er das Bewußtsein haben kann, jene Bedingungen psychologischer und rechtlicher Natur schon erfüllt zu haben. Und zwar tritt bei nachträglicher Reflexion unvermeidlich die Auffassung derselben als psychologischer Bedingungen hinter der als rechtlicher zurück. Wenn die Schrift von Einzelnen erzählt, denen Christus die gegenwärtige Vergebung ihrer Sünden zugesprochen und die künftige Seligkeit verheißen, so ist ihnen eben das Privileg spezieller Offenbarung zu Teil geworden. Wird im N. T. einer Mehrheit das Heil unbedingt zugesagt, nun, dann ist die Kirche gemeint, nicht die Einzelnen. — Auf den gleichen Weg des Rückschlusses führt die katholische Auffassung der Gnade. Bedeutet ihr Besitz das Vorhandensein einer geheimen Kraft im Menschen, so kann ihr wirklicher Besitz nur nachträglich aus ihren Wirkungen erschlossen werden.

Mit diesem Wege der Vergewisserung durch nachträglichen Rückschluß ist über die Art der etwaigen Gewißheit entschieden. Sie kann nur eine intellektuelle, eine Verstandesüberzeugung sein. Das Ergebnis aber, zu dem der Schluß in allen Fällen führt, ist keine göttliche Gewißheit, sondern nur eine „moralische", d. h. keine absolute, sondern nur eine vermutungsweise (certitudo conjecturalis). Das ist der Fall, wo es sich um den

Eintritt oder um den Wiedereintritt in den Gnadenstand durch das Sakrament der Taufe oder durch das der Buße handelt. Wohl ist der Glaube schlechthin gewiß, daß diese Sakramente wirksam sind. Aber der Einzelne, der sich ihnen unterzogen, kann und darf, wenn er sich an seine eigene Schwäche und Indisposition erinnert, dem Gedanken, daß er nun die Gnade erlangt habe, nur mit Unsicherheit Raum geben. Er muß in Bezug hierauf formidare et timere, sagt das Tridentinum sess. VI cp. 9. Sehr begreiflich! Denn wann entspräche die Buße, wie sie es doch hier soll, den Forderungen der Gerechtigkeit? Und vor Allem, es ist doch ganz Sache unmeßbaren göttlichen Beliebens, ob er meine unvollkommene Disposition als ein meritum de congruo werten und urteilen will, daß ich gethan, was an mir ist. — Zu dem gleichen Ergebnis kommt der Rückschluß auf den Gnadenstand, wenn die Gnade sich bereits ausgewirkt hat, wenn ich in mir die Zeichen des Gnadenstandes finde, wenn ich Freude an Gott und seinem Worte, Ertötung der Begierden, Verachtung der weltlichen Güter, Liebe zum Nächsten, Eifer im Guten bei mir konstatieren kann, kurz wenn ich ein gutes Gewissen besitze und die Seligkeit Gottes habe zu schmecken bekommen, anders ausgedrückt, wenn ich den neuen, den heiligen Geist an der Art meines Lebens spüre und in jenen Seligkeitserfahrungen sein ausdrückliches Zeugnis vernehme. Der Schluß von jenen Zeichen auf den Gnadenstand als Ursache führt nicht über eine Gewißheit vom Grade der bloßen Vermutung hinaus. Aus zwei Gründen. Den ersten stellt die Scholastik unter der Herrschaft der Ideen des Gottes der souveränen Willkür und der Prädestination voran. Das letzte Prinzip jener Erscheinungen, auf das von ihnen geschlossen wird, ist Gottes acceptatio, die auf seinem unmeßbaren und unserer Erkenntnis unzugänglichen Willen beruht. Der zweite Grund ist bis heute Gemeingut. Er besteht im Hinweis auf die Möglichkeit der Selbsttäuschung. Wenn selbst Paulus 1 Kor. 4,4 sagt: „ich bin mir zwar nichts bewußt, aber darinnen bin ich nicht gerechtfertigt“, so bezeugt er damit, daß das gute Gewissen Selbsttäuschung sein kann. Die starken Seligkeitsempfindungen aber können auch vom ungöttlichen Geiste stammen, der sich ja oft in einen Engel des Lichts

verkleidet. Nihil his incertius, sagt der römische Normaldogmatiker Perrone: „nichts ist unsicherer als diese Zeichen, da die Menschen oft entweder der Selbsttäuschung unterworfen sind oder aus bloß natürlichen Prinzipien handeln“ [1]). — Endlich die Gewißheit des künftigen Heiles, des spezifischen Gegenstandes der Hoffnung. Zwar wird der intellektuellen Gewißheit, die vom Glauben entlehnt der Hoffnung immanent ist, die absolute Gewißheit nachgerühmt, jedoch nur soweit Gottes Barmherzigkeit und Macht als Fundament der Hoffnung in's Spiel kommen. Aber sofern die Verheißung doch nur denen gilt, die sich des ewigen Lebens durch Verdienste würdig machen und bis ans Ende beharren, ist sie unsicher angesichts der Unzulänglichkeit der bisherigen Leistungen und der drohenden Kämpfe mit Fleisch, Welt, Teufel, in denen nur Sieger bleiben kann, wem Gott die Gabe der Beharrung schenkt, die er eben gänzlich seinem freien Ermessen vorbehalten hat oder, was dasselbe bedeutet, die er nur den Erwählten schenkt. Dieser Unsicherheit auf Seiten des Intellekts, die in Bezug auf das Spezifische der Hoffnung, das Geschick des Individuums, nicht zu verschleiern ist, entspricht dann auf der Seite des Affekts als ein stetes Ingrediens des christlichen Lebens die Furcht, die Sorge darum, die Seligkeit durch Abfall zu verlieren. Hier kommen die schon von Augustin angezogenen Paulusworte zur Geltung: Rö. 11_{20} „sei nicht stolz, sondern fürchte dich“ Phil. 2_{13} „schaffet eure Seligkeit mit Furcht und Zittern.

Aber durch diese Behauptung der Ungewißheit auf Seiten des Intellekts, der Furcht auf Seiten des Affekts soll die Hoffnung als Bewegung des Affekts und Willens auf Gott und das Heil hin keineswegs aufgehoben oder auch nur gelähmt werden. Vielmehr soll die Furcht nur zur heilsamen Bewahrung vor vermessener Sicherheit wirken und wird es jedem zur Pflicht gemacht, das höchste Vertrauen auf Gott zu setzen [2]). Und da sollen nun, so behauptet man, die bloß moralische Gewißheit des vermutenden

---

1) De gratia p. II cp. II a. 3 pr. 1_{547}.

2) Can. et decr. conc. Trid. sess. VI cp. XIII: nemo sibi certi aliquid absoluta certitudine polliceatur, tametsi in dei auxilio firmissimam spem collocare et reponere omnes debent.

Schlusses und die objektiven wie subjektiven Gründe, auf die dieser gebaut wird, ausreichen, um die Affekt- und Willensbewegung des Vertrauens in solcher Stärke zu erzeugen, daß nicht nur das Mißtrauen, sondern auch die Aengstlichkeit, anxietas und haesitatio überwunden wird und tranquillitas oder securitas, ruhige Sicherheit, zu Stande kommt. Wer nach legitim vollzogner Buße rite das Sakrament empfangen hat, darf und soll nach Bellarmin zwar nicht glauben, aber doch vertrauen, daß ihm die Sünden vergeben seien[1]). Augustin und Bernhard geben dem Vertrauen auf Gottes Führung zum Heil plerophorischen Ausdruck, indem sie dabei nicht blos in einer Art Abstraktion auf die objektiven Gründe blicken, auf die Liebe der Adoption, die Wahrhaftigkeit der Verheißung, die Macht zur Erfüllung, sondern auch auf ihr eigenes gutes Gewissen, dessen Dasein sie emphatisch bezeugen, oder auf den Impuls, der von dem hier und da sich einstellenden erquickenden Zeugnis des hl. Geistes ausgeht. Auch Bellarmin versichert, daß den Katholiken das gute Gewissen, die Zerknirschung, die Liebe, der Eifer in guten Werken, der häufige Genuß des Abendmahls, der Besuch des heiligen Geistes, welcher die Seele mit geheimnisvollem Manna erquickt, viel mehr Trost, Friede, Ruhe, innere Freude erwecke als den Lutheranern ihre inanis fiducia (l. c.) Perrone eignet sich Bernhard's Bekenntnis an: „mögen sich Kämpfe gegen mich erheben, mag die Welt wüten, das Böse knirschen, das Fleisch gegen den Geist aufbegehren, auf dich werde ich hoffen" [2]). Gegen die Bangigkeit, die ihm eben aus dem Bewußtsein seiner Unvollkommenheit erwächst, ermutigt sich der katholische Fromme mit zwei Gedanken. Einmal: Gott wird das von ihm angefangene Werk vollenden. Sodann: auch an dem Tage, an dem Gottes Gerechtigkeit nach den Verdiensten richtet, wird seine Barmherzigkeit unsere Mängel ergänzen, wenn wir nur selber durch Wegschenken von Ueberfluß und Verzeihen Barmherzigkeit erwiesen haben. Endlich will 2 Pt. 1 $_{10}$ beherzigt sein: „thut Fleiß euren Beruf und Erwählung festzumachen". Es gilt durch beharrliches Streben noch Fortschritt in den Werken,

1) C. c. cp. 11.

2) De virtutibus, de spe Nr. 70.

die Zeichen des Gnadenstandes sind, die Hoffnung zu befestigen, daß man in der Gnade ist und auch bleiben wird. In dem Maße als durch Wachstum der Liebe und Mehrung der Verdienste unser Hoffen auf Erlangung des ewigen Lebens zuversichtlicher wird, in dem Maße wird auch die Furcht gemindert. Ganz kommt es auf Erden dahin nicht. Aber immer soll die Hoffnung die Furcht überwiegen.

So verbietet also die katholische Lehre keineswegs schlechthin die Heilsgewißheit, wie bei uns oft gesagt wird. Aber freilich drängen sich sofort drei Anstöße auf, die der behaupteten Energie des Affektes der Hoffnung entgegenstehen. Erstlich. Es ist doch ein starker Widerspruch, daß genau dieselben Erfahrungen, die intellektuell betrachtet, nur zur Vermutung berechtigen, praktisch betrachtet zu zwei so entgegengesetzten Affekten wie Furcht und Hoffnung treiben sollen und zwar in der Beziehung auf genau die gleichen Fragen, auf den gegenwärtigen Besitz des Gnadenstandes und den künftigen Gewinn der Seligkeit. Das ist psychologisch angesehen gar nicht möglich, ohne daß sie sich gegenseitig Eintrag thun, ohne daß entweder ein zielloses und aufreibendes Auf- und Abschwanken zwischen beiden, das dann unvermeidlich einem Schwanken zwischen den sündigen Extremen der Verzweiflung und der Vermessenheit mindestens sehr nahekommt, oder daß eine Abstumpfung ihrer beiderseitigen Energie eintritt. Vielleicht ist auch darauf gerechnet, daß die Kirche so eine Handhabe hat, die entgegengesetzten Naturen zu befriedigen und in ihrer Leitung zu behalten, die Skrupulösen wie die Zuversichtlichen, indem sie je nach Bedarf eines der beiden entgegengesetzten Momente betont. Zweitens. Es erhebt sich die Frage, ob denn diese Lehre den Weg wirklich zeigt, auf welchem die von ihr selbst gestellte Forderung rücksichtslosen Vertrauens auf Gott auch erfüllbar wird. Ist es unsicher und muß es unsicher bleiben, ob Gott mir seine Huld zugewandt hat und mich zum ewigen Ziele führen will, so muß es sich mir doch als eine unberechtigte und deshalb unvollziehbare Forderung darstellen, daß ich ihm so vertrauen soll, als ob mir jenes beides sicher verbürgt wäre. Wenn Bellarmin meint, die Gewißheit der Hoffnung sei ein festes Sichanklammern an den erhofften

Gegenstand und dies könne im höchsten Grade da sein, auch wenn man intellektuell ungewiß sei, ob man ihn erreichen werde, so gilt das allerdings von dem Verlangen, das der Hoffnung immanent ist, nicht aber von dem Vertrauen auf die dazu erforderliche Hülfe einer Person, über deren gute Absicht gegen mich ich mir bewußt bin, nichts Sicheres zu wissen und niemals etwas Sicheres wissen zu können. Kommt da dennoch Vertrauen zu Stande, so ist es ein Produkt des Wunsches oder der Kunst und beidemal etwas Kurzlebiges. Damit kommen wir zum dritten Anstoß. Die auf die certitudo conjecturalis begründete Hoffnung kann nach allen psychologischen Analogien nicht die Früchte haben, die ihr nachgerühmt werden. Sie bricht notwendig zusammen, wenn Gott mich in's Unglück führt oder darin läßt und so mir eine feindselige oder gleichgültige Gesinnung gegen mich zeigt. Ebensowenig kann sie als zulängliches Motiv zu den Akten der Liebe wirksam werden, die ja Liebe der Freundschaft sein, sich auf Mitteilung des höchsten Gutes seitens Gottes gründen und infolge dessen den Charakter lauterer Hingabe tragen soll. Eine mystische Gottesliebe mag ja durch die Idee des Wertes des Zieles, der Vereinigung mit dem im Grunde unpersönlichen Absoluten, erzeugt werden. Aber wie ein Dienst der Liebe gegen den persönlichen Gott unter diesen Umständen möglich werden soll, das ist nicht abzusehen. Damit ist aber auch die Möglichkeit aufgehoben, weiter zu kommen. Die Vergewisserung über den Gnadenstand aus seinen Zeichen, durch die die Hoffnung gesteigert werden soll, setzt ein Gepräge der Liebesakte voraus, zu dem die Bedingungen fehlen. So bleiben als einziges Mittel, den Affekt der Hoffnung kräftig anzuregen, die starken gelegentlichen Seligkeitsempfindungen, die vielleicht ein Zeugnis des heiligen Geistes sind. Gewiß, sie mögen trotz des „vielleicht" jedesmal als Antrieb zur Hoffnung wirken. Aber, wenn jene seligen Momente verflogen sind, wird da der Antrieb sich erhalten oder nicht vielmehr erlahmen? Und es wird auch nicht besser, wenn man die Technik der Askese und Kontemplation benutzt, um sie immer wieder zu erhaschen. Die Geschichte der Mystik bezeugt, daß man auch auf diesem Wege nicht über einen aufreibenden Wechsel zwischen gehobener Empfin-

dung und Depression hinauskommt. Daß nun thatsächlich in der katholischen Praxis die Furcht vor der Hoffnung vorwiegt, ergiebt sich unverkennbar aus dem sich bis heut nur immer steigernden Suchen nach neuen Gnaden- und Heilsbürgschaften. Wo aber dort sich ein Leben in stetiger, freudiger und doch demütiger Zuversicht zu Gott und als seine Frucht ein Wandel in williger und lauterer Liebe findet — und wir glauben gern, daß das in weitem Umfang der Fall ist —, da muß es aus Quellen entsprungen sein, die die offizielle Lehre der Kirche nicht kennt oder nicht gelten läßt.

II.

Wir fragen: hat Luther solche Quelle aufgefunden und allgemein zugänglich gemacht?

Auch hier versetzen wir uns zuerst in den Zusammenhang der Lehre[1]). Die überkommene Verbindung von Gnadenordnung und Rechtsordnung löst Luther auf, indem er die Rechtsordnung aufhebt oder vielmehr die sittliche Ordnung von ihrer Verkehrung in eine Rechtsordnung befreit. Er verwirft den Gedanken an die Möglichkeit von Verdiensten und Genugthuungen, nicht nur weil die Forderung des Gesetzes Gottes in Wahrheit viel zu weit reicht, als daß der Mensch zu Genugthuungen d. h. überpflichtmäßigen Werken verfügbare Zeit und Kraft hätte, und viel zu hoch greift, als daß der sündige Mensch des Lohnes würdige Leistungen zu Wege bringen könnte, sondern auch, weil ihm eine rechtliche Ordnung des Verhältnisses zu Gott prinzipiell mit dem Wesen Gottes und der Natur des Gesetzes in Widerspruch steht. Gott gegenüber irgendwie auf den Rechtsstandpunkt treten wollen, das heißt ihm seine Ehre, ja seine Gottheit rauben und ihn zum Trödler herabwürdigen, als ob er seine Gnade nicht umsonst geben könnte[2]). Nach Verdiensten streben, das heißt ver-

1) Vgl. zum folgenden: Realencyklopädie für prot. Theologie und Kirche: meine Artikel „Gesetz und Evangelium“ und „Gotteskindschaft“.

2) 16 132. 134. ad Gal I 187 Deus est qui sua dona gratis largitur omnibus eaque est laus divinitatis ipsius. Sed hanc suam divinitatem

kennen, daß das Gesetz in freier Lust erfüllt sein will. Auch ihm freilich ist der Inhalt des Gesetzes ein unverbrüchlicher Wille Gottes, an dessen Erfüllung die Seligkeit hängt. Aber nicht so, als ob diese Erfüllung eine Bedingung der Seligkeit wäre, wie es nach der Form des Gesetzes als einer Regel der Vergeltung erscheint. Diese hat Gott ihm für die Sünder gegeben, um sein vorbereitendes fremdes „Werk“, das Töten und Verdammen durch dasselbe zu vollbringen. Sondern so, daß die von ihm geforderte freie Unterordnung des Willens unter Gottes Willen schon selbst Seligkeit ist.

Sonst läßt auch er die bisherige Verbindung der Gnadenordnung und der nun nicht mehr rechtlichen, sondern sittlichen Ordnung bestehen, daß die Gnadenordnung auf die Verwirklichung der sittlichen abzweckt, die Kräfte zu ihrer Durchführung gewährt. „Das Evangelium gibt, was das Gesetz fordert“. Freilich erleidet jene Verbindung bei ihm zwei starke Modifikationen. Jetzt tritt der Mensch durch den Gnadenstand nicht nur in die Anwartschaft auf die künftige Seligkeit, sondern, insofern er das Gesetz zu erfüllen beginnt, tritt er sofort in ihren anfangsweisen Genuß. Sodann, die Gnade wird wirksam im Menschen, nicht, indem sich ein Habitus, eine höhere Natur in den Naturgrund der Seele einsenkt — in der schärfsten Weise verurteilt Luther diese Vorstellung — sondern indem sie im bewußten Personleben die Aktivität des Glaubens hervorruft, der es wagt, der unverdienten Huld Gottes zu vertrauen und sich der Verzeihung und Adoption Gottes zu getrösten und der nun selbst die neue Geburt ist oder wirkt, indem er als rastlose Aktivität, als ein lebendig, schäftig, mächtig Ding, die ganze innere und äußere Aktivität des Menschen, seinen Mut und Sinn, sein Denken, Fühlen und Wollen zu fortschreitender Uebereinstimmung mit Gottes Gesetz wandelt[1]). (Daneben freilich hat Luther den paulinischen Ge-

non potest defendere contra justitiarios, qui gratiam et vitam aeternam non volunt gratis accipere ab eo, sed illa mereri suis operibus, ideo simpliciter volunt ei adimere gloriam divinitatis.

1) opp ex. XIV 260 ff. ed W. V S. 176 ff.: Fidei spei charitatis opus et esse videntur idem esse (nach dem Text der ursprünglichen Ausgabe). Quid enim est Fides nisi motus ille cordis, qui credere, Spes motus qui sperare, Charitas motus, qui diligere vocatur? Nam phantasmata illa

danken fortgeführt, daß dem durch den Glauben Gerechtfertigten der heilige Geist als Trieb und Kraft neuen Lebens durch eine neue Wunderwirkung Gottes geschenkt werde.) Das Verhältnis zwischen Gnadenwirkung und Willensaktivität aber ist hier nicht mehr ein ausschließendes, sondern dieselben Akte werden beides als Geschenk Gottes und als Anstrengung des eignen Wollens erlebt. Gerade das Glauben, das eigentlichste Werk Gottes allein, will ihm oft mit aller Anspannung des Willens erkämpft sein. Natürlich treten beide Empfindungen nicht im gleichen Augenblick auf, sondern der erkämpfte Glaube wird hinterher durch das Bewußtsein beleuchtet, daß er ein Gnadengeschenk Gottes ist.

Mit dem Ursprung dieser Regungen im Bewußtsein, die beides sind, Gotteswirkungen und Akte des menschlichen Willens, steht es so: wir schöpfen den Glauben, der alles Andere mit sich bringt, aus dem Inhalt des Evangeliums von Gottes Gnadenwillen in Christus, wie er durch das Wort, sowohl das mündliche als das sichtbare des Sakraments an uns kommt. Dieser Inhalt des Evangeliums, Gottes Verheißung, ist causa spei, durch sie animus provocatur ad sperandum[1]). Theoretisch hält Luther an der augustinischen Lehre von der geheimen inneren Wunderwirksamkeit des heiligen Geistes fest, die dem Worte erst Erfolg giebt. Für die Praxis der Frömmigkeit, hat er den andern ebenso religiös wie psychologisch tiefen Gedanken Augustins zum entscheidenden gemacht, daß die Offenbarung der herablassenden Liebe Gottes in der Sendung des Sohnes mit überwältigender Kraft in uns Demut, Liebe und Hoffnung erwecke.

Auch Luther weiß von einer Disposition der Seele, die für den Empfang des Gnadengutes notwendig ist. Beim Hinzutritt zum Sakramente legt er auf sie besonderes Gewicht[2]). Empfänglich ist nur der bußfertige Glaube an Christus. Das ist

puto humana esse, quod aliud sit habitus et aliud actus eius, praesertim in his divinis virtutibus, in quibus non est nisi passio, raptus, motus quo uno movetur formatur, purgatur, impregnatur anima verbo dei . . Velle illud, quod credere, sperare, diligere iam diximus, est motus, raptus, ductus verbi Dei.

1) Luther, deutsche Werke, Erl. Ausg. 16_{140}. opp. ex. XIV 201. 259.

2) 16, 18 ff. opp. v. a. II S. 313 ff.

einerseits das schmerzliche Gefühl der Verdammlichkeit und der Ohnmacht zum Guten und die Sehnsucht nach Vergebung und nach der Lebensgerechtigkeit oder den Früchten des heiligen Geistes, kurz eine „ledige, hungrige Seele“ — wie sollte man empfangen können, wonach man kein Bedürfnis und Verlangen spürt! Und das ist andrerseits das Zutrauen zu Christi Liebe, das mich ihm verbindet — wie sollte ich wagen können im Kampf des Gewissens vor dem richtenden Gott mich auf ihn zu stützen, wenn ich seiner Liebe gegen mich nicht traute! Aber er meint diese Disposition lediglich im psychologischen Sinn als Empfänglichkeit, unter Ausschluß ihrer Schätzung als einer Bedingung rechtlicher Natur. Jeder Gedanke vielmehr daran, sich durch eine jetzige oder künftige Leistung der Gnade würdig zu machen, und wäre diese Leistung tausendmal selbst eine Gnadenwirkung, hebt alle Empfänglichkeit auf. Was erforderlich ist, ist fiducialis desperatio tui et operum tuorum [1]). Ja, auch das ist ihm verderbliche innere Unwahrhaftigkeit, wenn man das Gefühl der Reue absichtlich in sich zu erwecken sucht.

Auf Grund dieser Empfänglichkeit vollzieht sich dann der Eintritt in den Gnadenstand, indem das bußfertige Vertrauen auf Christus zum demütigen und freudigen Vertrauen auf Gott als auf den auswächst, der mir verzeiht oder mich trotz meiner Schuld zu seinem Kind und Erben erhebt. Es ist der Wert Christi, der diese Uebertragung des Vertrauens zu Wege bringt, indem er sich im Gewissen fühlbar macht. Luther legt das größte Gewicht darauf, daß, was als Gottes Wort für die Seele in Sachen ihrer Seligkeit entscheidende Bedeutung haben soll, im Gewissen sich als Wahrheit geltend machen muß. Auf mancherlei Weisen drückt er das den Heilsglauben erweckende Bewußtsein um den Heilswert Christi aus. Das eine Mal so: das, was Christus Gott wert ist, sein Verdienst und seine Genugthuung oder sein

1) Dr. M. Luthers Briefwechsel ed. Enders I S. 29 V a III 222. Huiusmodi desperatio sive gratiae inquisitio non horam aut aliquantum temporis durare debet, verum omnia opera nostra .. quoad hic vivimus non aliter ordinata sunt quam eo ut numquam non nobis ipsis desperandi simus et in Dei gratiae desiderio et siti permaneamus.

Gehorsam, seine Gerechtigkeit, seine Kindesstellung bei Gott, giebt dem Eintreten Christi bei Gott zu unseren Gunsten solchen Nachdruck, daß wir gewiß werden, um seinetwillen wird Gott seine Huld uns zuwenden, die wir von Christi Liebe zum Vertrauen gegen ihn bewogen aufs engste mit ihm zusammengehören als seine Geschwister, seine Braut, sein Leib. Gleichbedeutend hiermit ist's wenn er sagt, daß Christus uns, den ehelich mit ihm Verbundenen seine Güter, Gerechtigkeit und Leben, schenkt, oder wenn er schildert, wie Christus unsere Tyrannen, Gesetz, Sünde, Tod, Teufel, besiegt — nämlich in unseren Gewissen, indem er bewirkt, daß der Gedanke an sie uns nicht mehr schrecken, uns an der Zuversicht zu Gott nicht mehr hindern kann. Das andere Mal lehrt er Christi Sünderliebe als eine von ihm auf Gottes Geheiß geübte, also als unmittelbare Erscheinung der Gnadengesinnung Gottes verstehen [1]). Ist es unmittelbar verständlich, daß Christus unter diesen Attributen den Inhalt des Evangeliums, des mündlichen Wortes bildet, so weiß Luther nicht minder die sakramentalen Handlungen in ein Licht zu rücken, in welchem als ihr eigentliches Subjekt und damit als das Subjekt der in ihnen dargebotenen und versiegelten Verheißungen der Heiland erscheint, welcher alle zu sich ruft, die mühselig und beladen sind. Immer aber ist ihm Christus der Bürge für eine solche Zuwendung der Huld Gottes an die von ihm selbst empfänglich Gemachten, bei der dem heiligen Ernste Gottes weder an sich noch in unserm Gewissen Abbruch geschieht. Indem Christus sich als ein solcher Bürge der Gnade des heiligen Gottes bewährt, gewinnt der zagende Sünder Vertrauen zu Gott [2]).

1) Vgl. meinen Aufsatz Propter Christum in dieser Zeitschrift VII S. 352 ff.

2) Ein neuerer Lutheraner, Lütgert (die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben 1903 S. 11—15), sieht diese Bedingung der freien Vergebung nur erfüllt, wenn durch das Gericht über unsere Sünde, dem Christus sich unterworfen, das Gesetz Gottes zu seinem Rechte gekommen ist. Luther hat freilich auch den Gedanken, daß Christus dem Gesetze passiv und aktiv Genüge gethan, dazu verwendet, um den zuversichtlichen und auf jeden Versuch eigner Genugthuung verzichtenden Glauben an Gottes freie Gnade zu erwecken. Aber erstlich stehen bei ihm neben

Dies Vertrauen aber ist Trieb und Kraft zum Beginn der Gesetzeserfüllung und damit des Genusses des ewigen Lebens. Das Vertrauen zum vergebenden Gott wird unmittelbar zur Erfüllung der ersten Tafel des Gesetzes, indem es sich über die mannigfaltigen Lebensbeziehungen ausbreitet, als Demut im Glück, als Geduld im Unglück, als Sorglosigkeit in Gefahr, als Mut im Kampfe, als Hoffnung im Tode sich bewährt und in frohem Dank in zuversichtlicher Bitte sich darstellt. Mittelbar bedeutet es den Antrieb zur Erfüllung der zweiten Tafel, indem die ihm naturgemäß entspringende Gegenliebe zu Gott auf den Nächsten hinübergeleitet wird. Nicht nur verweist Gott, der selbst nichts bedarf, uns auf den bedürftigen Nächsten, um an diesem den Gott geschuldeten Dank zu erstatten, sondern die Erfahrung der göttlichen Liebe macht das Herz so weit und reich, daß es sich von selbst gedrängt fühlt diese Liebe weiter zu geben [1]). Ferner gewährt das Vertrauen zu Gott auch die Kraft zur Erfüllung der zweiten Tafel, indem es über den knechtenden Reiz der Güter und den lähmenden Druck der Uebel dieser Welt hinaushebt und so die hauptsächliche Fessel des guten Willens zerbricht [2]). Jedoch, indem der Glaube an den gnädigen Gott so der Quell eines neuen

den Stellen, die im Gegensatz zur nominalistischen These, die Vergebung liege ganz an der Imputation, solchen Weg als notwendig behaupten z. B. 7 $_{310}$ ff. $_{184}$, andere, in denen er mit der seit Augustin geltenden Tradition die Notwendigkeit dieses Weges leugnet und behauptet, daß Gott ihn lediglich habe einschlagen wollen und zwar aus Rücksicht auf uns, um uns durch das doppelte Recht, welches Christus als Gottes Sohn und als Genugthuer an das Gesetz hat und uns schenkt, desto gewisser zu machen. 15 $_{27}$ ff. 5 $_{41}$ 17 $_{81}$ 20 I $_{519}$ ad Gal II $_{152}$ per superabundantiam demisi me in eundem carcerem 2 $_{401}$ 4 $_{402}$ ff. Aehnlich urteilt Seeberg, Dogmengeschichte Bd. II 257. — Sodann — und das ist die Hauptsache — argumentiert Lütgert von der Anschauung aus, die Luther prinzipiell so scharf bekämpft (vgl. S. 366 Anm. 2), als ob das Verhältnis zwischen Gott und uns von Hause aus durch das Gesetz als Rechtsordnung geregelt würde. Für Luther kommt es zu seinem Rechte, indem die Erfahrung der freien Gnade die freie Lust am Inhalt des Gesetzes hervorruft.

1) Vgl. Thieme, die sittliche Triebkraft des Glaubens. Eine Untersuchung zu Luthers Theologie. 1895 S. 285 ff.

2) 16, 209 ff.

Lebens wird [1]), das dem Ziele der qualitativen Vollkommenheit, der animosa fides und der fervens caritas, entgegenwächst, so hat sich doch der Christ stets des Nochnicht, der allen seinen Leistungen noch anhaftenden Mängel und Flecken bewußt zu bleiben und nicht auf jene, sondern allein auf die die Sünde nicht anrechnende Gnade seine Zuversicht zu Gott zu gründen. So wird Furcht im Sinn des Bewußtseins fortdauernder Strafwürdigkeit und der infolge unserer Schwäche stets drohenden Gefahr des Falls ein stetes Moment des Christenlebens, aber eins, das auch durch das immer neu zu setzende Vertrauen auf den gnädigen vergebenden wie bewahrenden Gott von seiner Unlust oder von dem Merkmal der Angst befreit und zur reinen Demut geläutert wird [2]).

III.

Indem sich diese Gesamtanschauung in Luther emporrang, empfand und bekämpfte er die scholastische Bestreitung der Mögkeit und Heilsamkeit absoluter Gewißheit des Gnadenstandes als

---

1) So hat das rein religiöse Interesse an der Sicherheit des Heils Luther thatsächlich dazu geführt, den ganzen Verlauf des Christenlebens als einen geschlossenen Zusammenhang aufzufassen, der aus seinen bewußten Motiven psychologisch verständlich ist, also ein Postulat zu erfüllen, welches unsere heutige immanente Psychologie erhebt. Woran es gar nichts ändert, daß er daneben unbefangen die Vorstellung von einem psychologisch unmeßbaren, wunderhaften Hereinbrechen supranaturaler Kräfte und Gaben in das Seelenleben fortführt.

2) opp. ex XIV 201 ff. 7 $_{237}$ Dieweil für Gottes Gericht niemand bestehen mag, und muß der Mensch sich fürchten in all seinem Wesen und Wirken, so treibt ihn solche Furcht, daß er etwas anders außer dem Seinen suche und finde, darauf er möge sich bauen, verlassen und bestehen. Das ist die lauter bloße Barmherzigkeit Gottes, in Christo uns fürgelegt und zugesagt . . So vil nu der Mensch sich furchtet in dem Seinen und vor Gottes Gericht in allen Dingen ein Sünder wird, so viel tröstet er sich der fremden Gnade Gottes und für derselben in allen Dingen gerecht wird, also daß die zwei müssen beiander bleiben, Gericht und Gnade, Furcht und Traue. Das Gericht soll Furcht machen; die Gnade soll Traue oder Zuversicht machen. Also hebt uns die Furcht durchs Gericht aus uns selbst und aus allen dem Unsrigen. Die Traue aber setzt uns in Gott und alles, was Gottes ist, das wir also uns keines unsers Gutes, sondern nur Gottes Güter erheben und vermessen.

eine durch und durch verderbliche Meinung. Zunächst mit Beziehung auf die Wirkung der Sakramente, besonders des Bußsakraments. Der Hinzutretende müsse geneigt sein, daß er die Gnade erlangen werde, der Absolvierte, daß er sie erlangt habe[1]). Aber alsbald, wie er mit Cajetan darüber zusammenstößt, verallgemeinert er die These über den Einzelfall des Sakraments hinaus: aller Glaube an Christus soll die Gewißheit des Gnadenstandes, des esse in gratia, herbeiführen[2]).

Aber was bedeutet für Luther dies esse in gratia, das das Objekt der in Rede stehenden Gewißheit ausmacht? Woran im Katholizismus in erster Linie gedacht wurde, war der Besitz des habitus gratiae, die reale Veränderung im verborgenen Grunde der Seele und erst auf Grund hiervon die veränderte Geltung der Person bei Gott, daß sie jetzt Deo grata ist. Bei Luther dagegen fällt alles Gewicht auf das zweite Moment, die ideelle Geltung der Person bei Gott[3]). Ich bin gewiß, Gnade erlangt zu haben und nun in der Gnade zu sein, indem ich überzeugt bin, daß ich Gott gefalle, einen gnädigen und verzeihenden Gott habe, bei ihm geliebt und gelobt bin. Oder, da diese ideelle Geltung auf dem Willen Gottes beruht, darauf daß er mir seine Huld zuwendet, so bedeutet die Gewißheit des Gnadenstandes, daß ich an seiner Huld, an seiner guten Willensmeinung gegen mich nicht zweifle. Nun vollzieht sich ja freilich auch für Luther im Glauben, dessen Funktion die Gewißheit des Gnadenstandes ist, eine Neugeburt oder dieser Glaube ist ihm Gottes Gnadengabe, Wirkung des hl. Geistes. Aber bei der Gewißheit, daß ich Gnade erlangen werde oder erlangt habe, wird nicht auf diese reale Veränderung, sondern auf die in Gottes freiem Willen begründete ideelle Geltung der Person bei Gott oder schlechtweg auf den

1) 16, 40. 41. opp. v. a. II 153.

2) v. a. II 377 ff. opp. ex. XV 262 fides nullo modo esse potest, nisi sit vivax quaedam et indubitata opinio, qua homo certus est super omnem certitudinem sese placere Deo, se habere propitium et ignoscentem Deum.

3) Opp. v. a. III 223 cum sentis cor tuum .. dubitare se non esse in gratia coram Dei oculis.

Willen Gottes gegen die Person reflektiert[1]).

Doch dieses Objekt der Gewißheit bedarf noch näherer Bestimmung. Zunächst betont Luther oft und zwar mit scharfer Antithese gegen die Römischen, daß es sich bei der Verzeihung der Sünde nicht sowohl um Aufhebung der Straffolgen für ein Quantum einzelner und vergangener Sünden, etwa der Sünden vor der Taufe oder der eben gebeichteten handle, sondern um die Zuwendung der Huld Gottes an die ganze Person. Wen Gott aufnimmt, den nimmt er ganz auf. Die Vergebung ist ein stetiger Stand, in den ich gesetzt bin, ein Himmel, der über mich gespannt, ein Gewölbe, das über mich gezogen ist. Die Vergebung der einzelnen vergangenen und auch der künftigen Sünden, soweit durch sie nicht das mit Gott Verbindende, der bußfertige Glaube, aufgehoben wird, ist nur die Folge hiervon[2]). Im Vergleich mit der katholischen Theorie ist das im Grunde nichts Neues. Die gratia gratum faciens macht auch dort die Person gottgefällig und tilgt die Sünden als positive Mitteilung und geht auch dort durch

1) Vgl. S. 373 Anm. 2. Opp. ex. XIV 104 qui sciat vel credat opinionem sui esse apud Deum bonam h. e. Deum de ipso bene sentire, sibi in ipso placere, velle adjuvare, pro eo pugnare, eum omnibus commendare. Rursum non satis est opinionem tui esse apud Deum bonam et ibi te esse amatum, laudatum, gratum nisi id ipsum scias vel credas 174 qui nos docent dubios et incertos esse debere an simus in gratia Dei ac per hoc an sit Deus noster et nos populus eius v. a. III 223 credere se placere Deo. Ad Gal II 163 qui de voluntate Dei ergo se dubitat et non certo statuit se esse in gratia 165 non possumus de gratia Dei erga nos dubitare.

2) 11, 273. Auch lautet die Absolution nicht also, daß etliche Sünden vergeben sollten sein und etliche nicht, sondern ist eine freie Predigt, die dir ankündigt, daß dir Gott gnädig sei. Wenn dir aber Gott gnädig ist, so müssen ja alle Sünden hinweg sein. va V 490 quem Deus in gratiam recipit, totum recipit et cui favet, in totum favet. 18 339 der Himmel der Gnade über mich gezogen ist, ob ich gesündigt habe oder noch etwa sündige. 11 294 durch die Absolution wirst du absolviert, d. i. gesetzt in den Stand, in welchem ohne Unterlaß Vergebung der Sünde ist, die nimmer aufhöret, und nicht allein der vergangenen Sünden, sondern auch derer, die du jetzt hast, wenn du gläubest, daß dir Gott für gut hält und schenket, was du gesündigt hast; und wenn du gleich noch strauchlest, daß er dich dennoch nicht verwerfen noch verdammen will, so du im Glauben bleibst.

die künftigen Sünden, soweit sie läßlich sind oder die Verbindung mit Gott nicht aufheben, nicht verloren. Aber in der Praxis der Frömmigkeit wird diese Theorie wirkungslos gemacht durch die zersplitterte Auffassung der Sünde, wie sie in der Auffassung einer Menge bestimmter einzelner Sünden als Todsünden sich darstellt, und in der entsprechenden Beziehung der Absolution auf die gebeichteten Todsünden.

Ist es aber die ganze Person, welche Gottes Huld aufnimmt, so umfaßt die Gewißheit des Gnadenstandes nicht nur die Gegenwart, sondern auch die ganze Zukunft der Person bis zum Ziele des ewigen Lebens hin [1]). Sie bedeutet, daß ich gewiß bin Gott „in Wirken oder Leiden, in Lieb oder Leid, im Leben oder Sterben" zu meinem Gott zu haben, der für mich sorgt und mich beschirmt, mir die tägliche Sünde verzeiht und mich sicher an's Ziel des ewigen Lebens zu leiten beides den Willen und die Macht hat [2]). Sie ist deshalb Gewißheit des Heiles [3]). Und zwar fällt hier, wo der Wille Gottes gegen die Person das erste und nächste Objekt der Gewißheit ist, notwendig der Vorbehalt der katholischen Lehre fort, daß Gott gegenüber dem von ihm in den Stand der Gnade Versetzten keineswegs den Vorsatz zu haben brauche, ihm die Gabe der Beharrung zu verleihen [4]). Die Gewißheit des Gnadenstandes als Heilsge-

---

1) v. a. IV 345 fides est semper rerum futurarum: promissionibus Dei res facturi creditur.

2) 16_{131}, vgl. S. 374, Anm. 1. opp. ex. XIV 172 unus quisque id curare debet, ut nullo modo dubitet se habere Deum h. e. patrem creatorem salvatorem et omnium bonorum largitorem ut possit singulariter et in spe habitare.

3) Opp. ex. XIV 172 haec securitas et certissima spes salutis 173. singulariter in spe habitare est securum et confidentem esse de salute sua in misericordia Dei, qua fit ut mortem velut gratissimum somnum exspectet.

4) ad Gal II 354 audimus peccata nobis esse remissa nosque acceptos Deo, Deum esse patrem nostrum, nos eius filios, quibus non velit irasci sed liberare a peccato morte et omnibus malis et donare justitiam vitam et salutem aeternam II 288 quanta res sit, aliquem posse certo statuere Deum neque iratum neque umquam futurum iratum, sed in

wißheit erfährt aber auch keine Einschränkung durch die für einen ernsten und wahrhaften Menschen unabweisbaren Gedanken an die Größe der versucherischen Kraft der Welt und an die eigene Schwäche und durch die aus beiden Gedanken unvermeidlich erwachsende Sorge oder Furcht davor, durch Abfall sich von Gott zu scheiden und so des Gnadenstandes bzw. des Heiles verlustig zu gehen. Das könnte nur der Fall sein, wo dem wirkungskräftigen Willen des Gottes, der Mittel und Wege hat unsrer Schwachheit zu Hülfe zu kommen und deß Thun über das unsrige übergreift, sich der wirkungsunfähige Wunsch eines himmlischen Zuschauers unsrer Selbstthätigkeit unterschiebt. So aber bewahren jene Gedanken an die drohende Gefahr die Person nur in der Richtung des Willens auf Gotteswillen, die mit dem bußfertigen Glauben gegeben ist, indem sie zu Demut, Wachsamkeit, Selbstzucht treiben. Ihre ängstigenden Folgen aber werden durch die Gewißheit aufgehoben, daß Gott Willens und im Stande ist mich zum Ziel zu führen. Die Heilsgewißheit erhebt sich immer aufs Neue auf dem Grunde der Furcht, indem sie die Scheu vor dem Abfall von Gott bewahrt und die Bangigkeit überwindet[1]).

---

aeternum fore faventem et clementem patrem .. Magna .. libertas est habere summam illam majestatem faventem protegentem juvantem et tandem etiam corporaliter nos liberantem. Dehnt sich hier die Gewißheit des gegenwärtigen Gnadenstandes bei Gott sofort über das ganze Leben bis in die Ewigkeit hinein aus, so betont Luther umgekehrt in der Verteidigung des Satzes quod accessuro ad sacramentum necessarium sit credere sese gratiam consequi gegenüber Cajetan, daß der Glaube, in dem man Gott nahen muß, der Glaube, daß Gott ist und den ihn Suchenden ein Vergelter ist, nicht nur den Glauben an den largitor gratiae, sine qua praemium non largietur voraussetzt, sondern nach allen Analogien der Schrift stets fides specialis de praesenti effectu ist. v. a. II 378 ff.

1) Opp. ex. XVIII 104 qui fidem habet, habet Deum faventem .. Sed magna diligentia et cura, imo magno Dei benificio opus est ut Deum sic retineamus, et non supplantemur a Satana varie sollicitante nos, si quo modo a vero Deo ad fiduciam humanorum praesidiorum nos possit abducere. 7 251 Es soll hie nicht Furcht oder Wanken sein, daß er fromm und Gottes Kind sei aus Gnaden, sondern allein Furcht und Sorgen, wie er also bleibe bis ans Ende beständig, in welchem allein alle Fahr und Sorge steht. Denn es ist alle Seligkeit da gewißlich; aber ungewiß und sorglich ists, ob er bestehe und sie behalte; da muß man in

Damit ist im Grunde schon die weitere Frage nach der Art der von Luther gemeinten Heilsgewißheit als subjektiver Funktion beantwortet. Auf katholischer Seite hat man eine intellektuelle Gewißheit als die Voraussetzung der Gefühls- und Willensregung der Hoffnung vor Augen. Folgerecht, weil primäres Objekt der Gewißheit ein Sein, die Existenz des Gnadenhabitus in uns ist, und weil die Gewißheit über dies Sein auf dem Wege des Rückschlusses von den Wirkungen auf die Ursache gewonnen wird. Auch spätere lutherische Dogmatiker sind geneigt die Sache so anzusehen und somit die Heilsgewißheit vom Heilsvertrauen zu unterscheiden [1]). Aber noch Chemnitz bezeichnet es als Status controversiae, ob der Sünder in ernster Reue auf Grund wahren Glaubens an Christus certa fiducia urteilen könne, daß ihm die Sünden vergeben und er bei Gott in Gnaden sei. Er muß sich deshalb von Bellarmin der Verschiebung des Streitpunktes anklagen lassen. Streitig sei die Gewißheit nicht der fiducia, die ja ein Synonym der spes ist, sondern der fides d. h. erstlich einer intellektuellen Ueberzeugung und zweitens einer Gottes Offenbarung anerkennenden. Aber Chemnitz hat zweifellos recht. Was Luther vor Augen hat und allein vor Augen haben kann, wenn er für Recht und Pflicht unbedingter individueller Heilsgewißheit kämpft, ist die Apodikticität der fiducia. Statt einer ruhenden Gewißheit im Kopfe meint er eine in der Anspannung des

---

Fürchten wandeln; denn solcher Glaube pochet nicht auf Werke und auf sich selbs, sondern allein auf Gott und seine Gnade; dieselbig mag und kann ihn auch nicht lassen, dieweil das Pochen währt. 14 266 Dies (d. h. daß Gott uns Anfechtungen treffen läßt) geschieht darum, daß uns Gott wacker mache und uns in der Furcht behalte, daß wir allwege in Sorgen stehen und zu ihm schreien: o Herr hilf uns und mehre uns den Glauben, denn ohne dich ists mit uns verloren. Unser Herz soll allweg also stehen, als fingen wir heut an zu glauben und alle Tage also gestimmt seien, als ob wir das Evangelium nie gehört hätten; man muß alle Tage anheben. Das ist die Art und Natur des Glaubens, daß er ohne Aufhören wachse und fortfahre.

1) Nach Hollaz Examen (Lips 1763) S. 1166. 1188 ist der Glaube in intellectu ratione notitiae et assensus. Der letztere ist einerseits universalis andererseits specialis: Assensu speciali statuit peccator conversus et renatus illas promissiones generales ad se in individuo pertinere.

Willens ergriffene und immer neu behauptete, die in einem frohen Lebensgefühl, im guten Gewissen gegenüber Gott, zum Ziele kommt.

Das ergiebt sich schon aus der grundlegenden Thatsache, daß das genau bestimmte Objekt der persönlichen Heilsgewißheit des Einzelnen der gnädige Wille Gottes gegen ihn ist. Dessen Realität kann er der Natur der Sache nach noch nicht in einem blos intellektuellen Akt des assensus specialis, sondern erst in Gefühls- und Willensakten anerkennen, indem er erstlich dessen Wert für die eigne Person fühlt und seine Realität ersehnt, indem er zweitens im Willensakte des Vertrauens es wagt mit ihm zu rechnen und die entgegengesetzten Unlustgefühle und negativen Willensbewegungen des Mißtrauens, der Furcht, der Verzagtheit, die der Natur der Sache nach nur durch ihr konträres Gegenteil, Lustgefühle und positive Willensbewegungen, überwunden werden können, durch diesen Willensakt niederdrückt, indem er drittens im Gefühl der Freude das durch denselben gewährte und im Vertrauen ergriffene Gut genießt. Es ist scholastische Psychologie, den speziellen Assensus zu Gottes Verheißung vom Vertrauen als seine Voraussetzung zu unterscheiden. Die Gewißheit des Vertrauens ist es nun ohne alle Frage, um die es sich in erster Linie bei der Frage nach der Gewißheit des Gnadenstandes drehte, sofern der Streit davon anhob, ob der, welcher im Begriffe ist zum Sakrament zu gehen, die Gewißheit haben müsse oder nicht, daß er Gnade erlangen werde. Gewißheit in Bezug auf den künftigen Gewinn eines Gutes ist Hoffnung, und ist's der Wille einer Person, von der dies erwartet wird, so ist sie Vertrauen[1]). Aber das Gleiche gilt von der Gewißheit Gnade erlangt zu haben oder in der Gnade zu sein. Denn, wenn die Gewißheit, daß Gott mir die Sünde vergeben hat oder nun mein Gott ist, bedeutet, daß er mir nicht mehr zürnt noch jemals wieder zürnen wird, sondern mir in alle Ewigkeit ein gnädiger Vater sein wird[2]), so bedeutet der gegenwärtige Gnadenstand nichts andres als das Recht, auf Gewährung von

1) v. a. III 378 accessuro ad sacramentum necessarium credere sese gratiam consequi et in hoc non dubitare, sed certissima fiducia confidere.

2) S. 375 Anm. 4.

lauter Gütern zu rechnen, die zwar sofort, aber doch eben immer nach dem gegenwärtigen Augenblick eintreten werden und die Folgezeit vom nächsten Augenblick an, bis zum Ziel des ewigen Lebens erfüllen werden. Die Gewißheit, daß ich fortan allewege auf Gott als meinen Vater rechnen darf, kann deshalb nur die des Vertrauens sein.

Luther weiß nun auch sonst von der Distinktion zwischen intellektuellem assensus und fiducia nichts, sondern setzt ausdrücklich fiducia und assensus einander gleich und versteht die richtige religiöse Erkenntnis als cognitio sensitiva, als eine, die Lebensgefühl und Wille wandelt [1]). Speziell in Bezug auf die Heilsgewißheit behandelt er wissen, gewiß oder überzeugt sein einerseits und hoffen, vertrauen, ein gutes Gewissen gegen Gott haben andererseits als Synonyme [2]). Ferner ist ihm die Gewißheit, in der das Gott zu seinem Gott haben, dies spezifische Objekt der Heilsgewißheit sich realisiert, ohne alle Frage nichts andres als das Vertrauen selbst. „Das heißt einen Gott haben, so du herzlich ihm dienest und dich alles Gutes, Gnaden und Wohlgefallens zu ihm versiehst“ [3]). Auch das gute oder frohe Gewissen beschreibt er so, daß sein Charakter als einer Form der Aktivität der fiducia unverkennbar ist [4]). Endlich bewährt sich dies Ergebnis darin,

1) Vgl. meine Schrift „Die Kirchlichkeit der sog. kirchlichen Theologie“, 1890 S. 22 ff.

2) v. a. III 223 si quis dubitet nec certo persuasus sit se propitium Deum habere, certe eum non habet . . Talis fiducia et bona conscientia. 252 qui non habet fidem in Christum, non habet bonam conscientiam ergo Deum. Ergo vel non credit vel dubitat se placere Deo in operibus suis . . . Sola autem fides firmiter confidit se placere Deo et hac fide fit, ut placeamus Deo, quia haec fides vere de Deo bene sentit ac pro Deo vero eum habet, praesumens bona de ipso. opp. ex. XV 15 confidere sese placere Deo et Deum esse sibi faventem et propitium Ad Gal II 176 (Im Zusammenhang einer Erörterung über die Heilsgewißheit) tota scriptura hoc agit ne dubitemus, sed certo speremus, confidamus et credamus Deum esse misericordem etc.

3) 16_{131} 6_{103} XIX 238.

4) 12_{63} In diesem Psalm ist uns abgemalet, wobei man ein gut Gewissen erkennen und spüren soll; denn da hält David die ganze Welt für einen Tropfen und fürcht sich gar nichts dafür, denn er hat den Herrn

daß Luther immer wieder, ja daß er es in erster Linie als eine Aufgabe hinstellt, nach der Heilsgewißheit zu streben, die Zweifel an Gottes Huld gegen die eigne Person niederzuhalten, sich die Gewißheit der Gnade Gottes zu erkämpfen [1]). Das Alles sind Aufgaben für den Willen, die erst mit der Erkämpfung der fiducia, mit ihr aber auch voll und ganz gelöst sind. Gelöst freilich nie auf einmal. Sondern ebenso wie vom Glauben gilt es für Luther von der Heilsgewißheit, daß sie angesichts alles dessen, was im Leben als Versuchung zum Zweifel fortwährend aufs neue sich erhebt, immer wieder neu gesetzt werden muß. Womit nicht ausgeschlossen ist, daß aus dem vielfachen Vollzug des Willensaktes, in dem beide bestehen, eine habituelle „Stimmung" des frohen Lebensgefühls erwächst, in welchem Glaube oder Heilsgewißheit zum nächsten Ziele kommen, die animosa fides [2]).

---

bei ihm, der hat ihm seinen Berg stark gemacht. Der Sprüche sind viel in den Psalmen, die anzeigen, wie ein rechtschaffen gut Gewissen steht, nämlich, wenn Gott bei ihm ist, so ist es mutig und keck; wenn er aber von ihm ist, so fürchtet es sich und erschrickt. v. a. V 489 propitium Deum habere se sentiat, hoc est, quod impinguat ossa et conscientiam reddit laetam, securam, imperterritam, nihil non audentem, nihil non potentem, ut quae mortem etiam rideat, in fiducia ista gratiae Dei.

1) v. a. II 15 [3]. Absolvendus omni studio caveat ne dubitet sibi remissa esse apud Deum peccata sua sitque quietus in corde (1518). 16 $_{40}$ wenn du absolviert bist von Sünden, ja, wenn dich in deiner Sünd Gewissen ein frommer Christenmensch tröstet . . so sollst du das mit solchem Glauben annehmen, daß du dich solltest lassen zurichten, vielmal töten, ja alle Kreaturen verleugnen, ehe du daran zweifeltest, es sei also vor Gott. (1518) opp. ex. XIV 328 Ita agendum est in tribulatione aut peccato vexante conscientiam, non stertendum, non cedendum sed nec hoc exspectandum donec sua sponte recedat tribulatio, aut donec res ipsa consolationis praesenter appareat, haec omnia perditionis sunt negotia: sed fortiter contendendum, ingeminandum et omni studio nitendum, quo bonam opinionem de Deo erga nos stabiliamus (1519).

2) ad Gal II 166 Debemus quotidie magis magisque luctari ab incertitudine ad certitudinem. 14 $_{250}$ Wiewohl der Glaub Christum und alle seine Güter völlig hat, so muß er dennoch immer getrieben und geübet werden, daß er sein gewiß sei. 251 Darum ist es nicht also, wie uns die unnützen Schwätzer gelehrt haben . . sprechen also: Wenn einer das geringste Tröpflein oder Fünklein habe von der Lieb und Gnade, so wird er selig. Die Schrift lehrt, daß man zunehmen muß und fort-

Gegen das Ergebnis, daß Luther die Heilsgewißheit als die Willensbewegung des Vertrauens meint, die in dem frohen Lebensgefühl des — nicht minder aktiv zu verstehenden — guten Gewissens gekrönt wird, bildet die Thatsache keine Gegeninstanz, daß er so oft die insensibilitas, die Fühllosigkeit des Glaubens betont und fordert man solle über sein Verhältnis zu Gott nicht nach dem Fühlen urteilen, sondern nach dem Wort; das Empfinden der Gnade Gottes trete erst nach dem Bestehen der Anfechtung ein. Luther ist dennoch auf das stärkste davon überzeugt, daß Glaube und religiöse Freude zusammengehören, daß das Maß der letzteren das Maß des Glaubens ist. Er hat nichts anderes vor Augen, als daß das Vertrauen sich im Kampf mit den aus dem Schuldbewußtsein und den Leiden entspringenden Unlustgefühlen und negativen Willensbewegungen aufringen muß. Er hat dabei den Unterschied zweier Stufen des religiösen Lustgefühls vor Augen, der ersten, auf der es durch die noch niederzukämpfenden Unlustgefühle verdeckt wird, der zweiten, auf der es nach dem sei es innerlich sei es durch äußere Erfahrung göttlicher Hülfe herbeigeführten Sieg das Bewußtsein erfüllt. Und er spricht es selbst aus, was oben psychologisch deduziert wurde, daß wenigstens ein Fünkchen Gefühl für die im Worte dargebotene Gnade schon da sein müsse, um die Schrecken von Sünde, Unglück, Tod, Teufel zu überwinden. Ihm sind eben die aus dem Worte geschöpften Urteile, die gegen jene Schrecken aufzubieten sind, „leuchtende und wärmende Gedanken", wie wir sagen würden „Werturteile" [1]).

---

fahren. 257 Deß müssen wir nu gerüstet sein, daß wir nicht stehen bleiben in einem Grade, sondern immer zunehmen. Darum muß das Kreuz, Anfechtung und Widerwärtigkeit kommen, darinnen der Glaube wachse und zunehme. 258 Wenn wir also hindurchkommen, so kommen wir dann in die Erfahrung und werden unseres Glaubens gewiß. 266 vgl. S. 376 Anm. 1.

1) 14 $_{77}$ So lange der Streit und die Anfechtung währt, ist der Glaube in der Arbeit und ist alles hart und sauer, empfindet noch schmecket keine Süßigkeit in Gott. Sobald aber die böse Stund vorüber ist, so kommt die Süßigkeit Gottes. Da wird Gott dem Herzen so lieblich und gefällig und süß. XIV 265 quid sit verum gaudium, nempe fiducia et secura conscientia in divinam misericordiam XXIII 177 quantum credimus, tantum necesse est gaudere. 4 $_{155}$ wo solcher Glaube da wäre .. das sollt

Die Heilsgewißheit, die Luther meint, ist also die gefühls- und willensmäßige des Vertrauens, welches auf die Zukunft gerichtet von Gott alles Gute erwartet. Wird dann aber der konfessionelle Streit nicht in der Hauptsache gegenstandslos, da es auch auf katholischer Seite zur Pflicht gemacht wird, volles Vertrauen auf Gott zu setzen, und da wiederum auch Luther die Furcht neben dem Vertrauen als stetes Moment des Christenlebens fordert? Es sind doch tiefgreifende Unterschiede, die sich schon aus dem Bisherigen ergeben. Dort wird der Widersinn gefordert, daß ich von Gott alles Gute erwarten und dennoch im Zweifel bleiben soll, ob er auch wirklich es gut mit mir meint. Hier handelt sich's um die eine Aufgabe, Gott mit vollem Ernst und zweifelloser Sicherheit eine gute Absicht gegen mich zuzutrauen. Mit Recht macht Luther bemerklich, daß das volle Vertrauen auf Gottes Huld oder die Gewißheit seiner Vergebung die unentbehrliche Voraussetzung für alles und jedes Vertrauen auf Gott oder für die Hoffnung auf seine Hülfe ist[1]). Dort sollen Furcht und Hoffnung nicht nur gleichzeitig, sondern auch in derselben Beziehung — in Bezug auf Gottes Willen gegen mich — gelten und thun sich deshalb unvermeidlich gegenseitig Eintrag. Hier bezieht sich die Furcht auf das Vertrauen auf Gott, dort ist die Furcht nur der immer erneute Durchgangspunkt zur freudigen Zuversicht[2]). Vor Allem aber tritt der Unterschied in den Folgen heraus, die die Ungewißheit und die Gewißheit mit psychologischer

ja zum wenigsten mit einem Fünklein gefühlet werden, davon das Herz fröhlich und mutig wurde. 6 177 wie wir die Sünde wahrhaftig erkennen und fühlen müssen, also müssen wir auch die Vergebung der Sünde fühlen im Wort. 12 376 Soweit sich der Glaube an das Wort hält, ist es dennoch eine Freude, bis er überwindet und auch die Erfahrung folgt.

1) ad Gal II 344 in omni fide debet inesse fiducia misericordiae erga Deum. Illa autem complectitur fidem remissionis peccatorum propter Christum. Nam impossibile est conscientiam exspectare aliquid a Deo nisi primum statuat sibi Deum propitium esse.

2) Wenn bei Jesus und Paulus die Aufforderungen zu Furcht und zur plerophorischen Zuversicht neben einander begegnen, so beweist der ganze Charakter der Frömmigkeit, zu der beide anleiten und für die ein Hauptmerkmal die geschlossene Freudigkeit ist, daß die von Luther gegebene Verhältnisbestimmung beider Momente in ihrem Sinne ist.

Notwendigkeit haben muß. Wie groß die Bedeutung ist, die Luther der unbedingten Gewißheit in dieser Hinsicht beilegt, zeigt seine häufige Wiederholung der Formel „wie du ihn, nämlich Gott, glaubst, so hast du ihn“ und mannigfacher Variationen derselben [1]). Bedeutet es Leben und Seligkeit Gott zu haben, so ist es eben die persönliche Gewißheit der Huld Gottes, die dies Gut gewährt und es allein gewähren kann, während die Unsicherheit hierüber keine Stetigkeit frohen Lebensgefühls aufkommen läßt. Luther ist unermüdlich in triumphierenden Schilderungen desselben und seiner Kontrastierung mit den unvermeidlichen Folgen der Unsicherheit über Gottes Huld. Es erfüllt die Gläubigen im ganzen Umfang ihres Lebens, im Thun wie im Ergehen [2]). Seine Intensität ist unvergleichlich. Die gewiß sind, einen gnädigen Gott zu haben, bekommen ein frohes, sicheres, unerschrockenes Gewissen; es giebt nichts, was sie nicht wagten, nichts, was sie nicht vermöchten. Voll Friede und Fröhlichkeit, wie sie sind, sind sie Vollbringer alles Guten, Sieger über alles Uebel, Verächter auch des Todes und der Hölle [3]).

Fragen wir nun nach dem einzelnen, so hat Luther im Sermon von guten Werken [4]) die Folgen der Ungewißheit und der Gewißheit des Gnadenstandes ziemlich vollständig einander gegenübergestellt. Zuerst, was das sittliche Thun anlangt. Er führt den Gegnern, die im katholischen Sinne ein gutes Leben führen, „beten, fasten, stiften, dies und das thun“, zu Gemüte,

---

1) v. a. II 154 315 v. a. III 88. opp. ex. XIV 329 sicut de Deo praesumitur, ita et habetur. Qualis spes talis res. XIV 35 si credis Deum iratum esse, certo habiturus es eum iratum et hostem. 10 10 wie du dich zu ihm versiehst, das findst du bei ihm. 19 35 „machst du mich zu einem Gott, so hast du einen Gott, machst du mich zum Teufel, so hast du mich auch also“.

2) XIX 102 ut in omnibus quae facimus aut sustinemus simus laeti corde v. a. III 224 ex quo sequitur, quod omnis vita et afflictio leviter feratur et homo hilaris suo propitio Deo inservire queat Gal II 169 quia intus omnia sunt suavia et dulcia, ideo omnia volens facit et patitur.

3) v. a. V 489 Gal III 228.

4) 16 123 ff.

daß die Unsicherheit des Gewissens zu Gott auch die Unsicherheit mit sich bringe, ob ihre vermeintlichen guten Werke Gott gefallen, und deshalb bewirke, daß denselben der Kopf ab ist, wie sie, wenn sie ihr Handwerk arbeiten, gehen, stehen, essen, trinken, schlafen und allerlei Werk thun zu des Leibes Nahrung oder gemeinem Nutz, nicht glauben, daß Gott ein Wohlgefallen darin über sie habe und „die guten Werke so enge spannen, daß sie nur in der Kirche, Beten, Fasten und Almosen bleiben", wie sie in ihrem Zweifel und in der Absicht Gottes Huld sich erst zu erwerben, einen Unterschied der Werke sich ausmalen und dennoch alles zugeht mit schwerem Herzen und großem Unlust. Dagegen ein Christenmensch, der in jener Gewißheit lebt, bedarf nicht eines Lehrers guter Werke, sondern was ihm vorkommt, das thut er, so wie Mann und Weib, die einander lieben und vertrauen, von selbst das Rechte gegen einander thun. Da ist kein Unterschied in den Werken. Er thut das Große, Lange, Viele so gerne als das Kleine, Kurze, Wenige und wiederum, dazu mit fröhlichem, friedlichem, sicherem Herzen und ist ganz ein frei Geselle. Er thuts nicht, um viel guter Verdienst zu sammeln, sondern, daß ihm eine Lust ist Gott also wohlgefallen und umsonst Gott dienet, zufrieden, daß es Gott gefället. Und daß dies der Fall ist, trotzdem sein Thun von Sünde vielfach befleckt ist, dessen ist er gewiß, weil er auf die Gnade Gottes sich verläßt, die der Gebrechlichkeit durch die Finger sieht. Auch sonst begegnen bei Luther immer wieder diese Gedanken, bald der eine, bald der andere im Vordergrunde stehend[1]). Obenan steht da das eine Mal, daß aus der Gewißheit der Huld Gottes heraus die Liebe zu Gott möglich wird, die frei, willig, fröhlich, mutig ihm dient[2]). Das andere Mal, daß nur durch die Gewißheit, ich als Person gefalle Gott, habe einen gnädigen und verzeihenden Gott, der verderbliche Zweifel an der

1) Eine umfassende Parallele XV 262 ff.

2) XIII 144 quando omnem fiduciam in eum rejicimus .. necessario sequitur dulcis amor ergo eum .. excitat hilarem et liberam Dei servitutem. v. a. II 157 ut sic fiducia et gaudio cordis .. tandem hilariter odirent peccatum et contererentur et satisfacerent XV 372 quid non libentissime faceret et auderet qui confidit sese placere Deo.

Gottgefälligkeit des Thuns überwunden und freudiges Thun auch für den mit der Sünde noch ringenden Christen begründet werden kann[1]). Am ersten hängt die Möglichkeit, die Theonomie statt als Heteronomie in Erkenntnis wie Gesinnung als Autonomie im Leben durchzuführen. Am zweiten hängt die Möglichkeit freudigen Vorwärtsstrebens bei unerbittlichster Selbstkritik. Daran, daß die Gewißheit Gott zu gefallen den Unterschied der Werke aufhebt[2]), hängt die Unbefangenheit in der Wertung irdischer Lebensgüter und der auf sie bezüglichen Thätigkeiten, hängt die Schätzung des weltlichen Berufes als eines rechten Gottesdienstes. Kurz: die Heilsgewißheit ist der Schlüssel der evangelischen Ethik.

Das gilt noch in einer anderen Beziehung. Die Heilsgewißheit macht frei und selbständig gegenüber jeder menschlichen Auktorität in religiöser und sittlicher Hinsicht[3]). Durch sie hat Luther gegenüber der Auktorität der empirischen Kirche die Selbständigkeit gewonnen, in der er große Worte sprechen und mit der That bewähren konnte wie das: in rebus fidei quilibet christianus ipse sibi papa et ecclesia. Das Tridentinum nennt die fiducia der Protestanten in erster Linie deshalb eine leere, inanis, weil bei ihr die Grundvoraussetzung katholischer Frömmigkeit, die Unterwerfung unter die Auktorität der Kirche, aufgehoben wird. Und wir haben eben an Leuten, die Luther jede menschliche Größe abgesprochen hatten und dann selbst sich löblich unterwarfen, es

1) v. a. III 224 qui alioquin per cordis aestum et perpetuam dubitationem nullum umquam vere bonum opus facit XV 261 homo aliquid faciens quod non credit Deo placere i. e. contra conscientiam suam est, aedificat ad geennam 263 esto semper laetus et jucundus sciens quod, quidquid feceris, tale est apud Deum, qualis est dilecti et electi filii coram patre suo operatio 264 in omni operum varietate manet ipsa eadem fides, in omni opere credens et confidens Deo se placere seu potius illum ignoscere et propitium esse.

2) XV 265 credenti Deo idem est sive jejunet sive oret, sive fratribus serviat, in omnibus enim Deo se servire novit et placere aequaliter, sive magna sive parva sunt opera.

3) Gal I 197 stante . . ista doctrina pacificante conscientias christiani constituuntur judices omnium doctrinarum et domini sunt super omnes leges totius mundi.

wieder gesehen, wie wenig einzelne religiöse Erkenntnisse dazu befähigen, der erkannten Wahrheit im Konflikt mit der Pietät treu zu bleiben. Dazu gehört mehr: eben die Gewißheit, trotz oder mit den zum Konflikt führenden Ueberzeugungen persönlich einen gnädigen Gott zu haben. Diese Gewißheit befreit aber nicht nur von der kirchlichen, sondern von jeder gesetzlichen Auktorität in Sachen der Religion. Sie ist die Wurzel der kräftigen Ansätze zur Durchbrechung der gesetzlichen Auktorität auch der Schrift, die wir bei Luther finden.

Was ferner unser Ergehen anlangt, so ist Luther nicht im Zweifel darüber, daß ohne Gewißheit des Gnadenstandes es unmöglich ist, Leiden und Widerwärtigkeiten, sie seien klein oder groß, als von Gott gnädiglich geordnet anzusehen, und vielmehr der Gedanke eintritt, Gott habe uns verlassen und sei uns feind. Dagegen seien die Leiden derer, welche in ihnen die feste Zuversicht gegen Gott behalten, daß er über sie ein Wohlgefallen habe, eitel köstlich Verdienst und die edelsten Güter[1]). In immer neuen Wendungen hat er dem triumphierenden Selbstgefühl, das dem Glauben, Gott zum Gott zu haben, eigen oder doch zugänglich ist, Ausdruck gegeben. Der Christenmensch ist ein freier Herr aller Dinge durch den Glauben. Aber nicht minder schreibt er es dem Glauben, der seines Gottes gewiß ist und ihn zum Gott hat, zu, daß er auch im Glück in Demut und Gottesfurcht sich über alles Natürliche, sei es außer, sei es in ihm, erhebt und so im Glück wie im Unglück in Gott solches Selbstgefühl besitzt[2]),

1) 16 129.

2) XV 303 pium hominem sic distribuere vitam, ut in prosperis et pace Deum metuat, elevatus per fidem super omnia quae habet tam interne quam externa, ideo est timor Dei ante oculos eius ne rebus prosperis perverse affectus secure cum eis fornicetur, in adversis vero et in inquietudine in Deum fidat, aeque elevatus per fidem super omnia XIII 123 sic fiet ut liber et tutus incedat in medio praesumtionis et desperationis 148 est haec fidei virtus . . ut in prosperis pavidi, rursum in adversis securi et tuti et fidentes in Deo, utroque tempore pure in Deo haerentes. 186 . . Si sit Deus laus, gloriatio, jactantia, superbia cordis nostri in utroque tempore, prosperitatis et adversitatis . . Hoc est Deum habere in veritate.

während der Mangel an solcher Gewißheit unvermeidlich auf die Bahn des Strebens nach Selbstgerechtigkeit führe. Diese innere Erhebung über den knechtenden Reiz und Druck dieser Welt, die in der Gewißheit liegt, daß mein Gott und Vater es ist, der ihre Güter und Uebel für mich heilsam geordnet, ist etwas besonders Wichtiges gerade im Zusammenhang der evangelischen Frömmigkeit. Denn indem hier die Liebe zu Gott statt auf den weltabgekehrten mystischen Genuß Gottes vielmehr auf den sittlichen Gottesdienst der dem Nächsten in allen möglichen Weltbeziehungen zu erweisenden Liebe zugespitzt wird, ist gegenüber jenem Reiz und Druck nicht schon wie dort mit der heiligen Indifferenz geholfen. Bei dem unablässigen Wechsel zwischen Förderung und Hemmung gerade unserer sittlichen Lebensarbeit durch die äußeren Umstände ist die Gewißheit unentbehrlich, daß sie eine speziellste göttliche Vorsicht für mich heilsam geordnet.

So hat die Heilsgewißheit im Sinne Luthers nicht nur die Bedeutung, daß nach allen psychologischen Analogien durch sie erst möglich wird, was als Liebe und Hoffnung auch in der katholischen Lehre gefordert wird, sondern auch die, daß sie die Erfüllung des spezifisch evangelischen Lebensideals und damit die anfangsweise Erfahrung von Leben und Seligkeit schon hier auf Erden ermöglicht.

IV.

Es kann kein Zweifel sein, daß solche absolute Gewißheit des Gnadenstands eine unvergleichliche Kraft zu religiös-sittlichem Leben gewährt, wenn sie keine Einbildung, sondern berechtigt ist. Das bezeugen die Römischen selbst, indem sie dieselbe als ein Privileg ansehen, das Gott Wenigen zum Zweck außerordentlicher Ermutigung oder Leistung schenkt. Aber ist sie auch wirklich, wie die Reformation behauptet, etwas für Alle, auch für den gemeinen Christenmenschen Bestimmtes und Zugängliches? Luther nennt drei göttliche Zeugnisse, durch die die Vergewisserung über den Gnadenstand erwirkt werden soll. Das erste ist das objektive Zeugnis des göttlichen Wortes, sofern dies die durch Christus verbürgte Verheißung der Gnade bedeutet, die in ihrer Univer-

salität auch auf den Einzelnen sich bezieht und diesem in den sakramentalen Handlungen der Taufe, der Absolution, des Abendmahls speziell nahegebracht und versiegelt wird. Das zweite ist das innere Zeugnis des heiligen Geistes, das dritte das bestätigende Zeugnis der Regungen des neuen Lebens als der Früchte und deshalb Kennzeichen des Glaubens oder der Gnade. Er nennt dies dritte wohl auch das äußere Zeugnis des heiligen Geistes. Das erste ist dasjenige, in dessen Geltendmachung das spezifisch Neue besteht, was er bringt. Die beiden andern wurden ihm in ganz andrer Weise durch die Tradition dargeboten und zugleich durch die Schrift legitimiert, so daß er sich mit ihnen abzufinden hatte.

Das ist sein spezifischer Gedanke, daß die objektive Verheißung den Einzelnen zu dem Vertrauen, welches die persönliche Heilsgewißheit ist, berechtigt, und nun nicht nur berechtigt, sondern auch verpflichtet; denn es hieße nach seiner Meinung Gott oder Christus zum Lügner machen und ihn somit verunehren, wenn man seiner Verheißung den Glauben weigern, sich durch sie nicht dazu spornen lassen wollte, daß man sich das Vertrauen oder die persönliche Gewißheit der Gnade Gottes abgewinnt [1]). Das ist sein spezifischer Gedanke nicht nur in dem Sinn, daß er diesen Weg der Vergewisserung zu den beiden andern hinzugefügt hat, sondern in dem, daß gerade dieser Weg für den von ihm vertretenen Typus der Frömmigkeit charakteristisch ist. Mit vollem Bewußtsein leitet er die ganze Gewißheit seiner „Theologie“ oder, wie wir sagen, „Religion“ daraus her, daß diese sich auf ein außerhalb unseres Innern gelegenes Fundament stützt, auf die untrügliche objektive Verheißung Gottes, daß sie aus ihr die Kraft zu immer neuer Erhebung zu Gott schöpft [2]). Es ist

---

1) 16 $_{41}$ siehe, wie einen gnädigen Gott und Vater wir haben, der uns nit allein Sünd Vergebung zusagt, sondern auch gebeut bei der allerschwersten Sünd, wir sollen glauben, sie seien vergeben, und uns mit demselben Gebot dringt zum fröhlichen Gewissen und mit schrecklicher Sünd uns von den Sünden und bösem Gewissen treibet.

2) ad Gal II 178 haec est ratio cur nostra theologia certa sit, quia rapit nos e conspectu nostro et ponit nos e x t r a n o s, ut non nitamur viribus, c o n s c i e n t i a, s e n s u, persona, o p e r i b u s n o s t r i s, sed

auch nicht etwa erst der Gegensatz gegen das Schwärmertum, was ihn diesen Weg der religiösen Vergewisserung einschlagen läßt, sondern er weiß sich gerade mit ihm im Gegensatz zur römischen Lehre und gleich von Anfang an, lange ehe jener Gegensatz in seinen Gesichtskreis trat, hat er davor gewarnt, auf Grund bloß innerer Erlebnisse den Frieden gewinnen zu wollen, und hat statt dessen auf die friedenschaffende Kraft des objektiven Wortes des Heilandes oder Gottes, wie es zunächst in der Absolution an den Einzelnen herantritt, verwiesen [1]). Dies aber mit innerer Folgerichtigkeit. Wo, wie in der Mystik, d. h. der höheren katholischen Frömmigkeit und in dem Schwärmertum, der Nachblüte der Mystik, was überwunden werden soll, überwiegend der Gegensatz zwischen der endlichen und der unendlichen Natur ist, wo Entweltlichung das Lebensideal und Vorwegnahme der künftigen visio und fruitio in mystischer Vereinigung mit Gott durch Ekstase oder irgendwelche Annäherung zu ihr das Ziel ist, da ist es folgerecht der Ueberschwang religiöser Gefühlserhebung als solcher, worin die Berührung mit Gott nicht nur erlebt wird, sondern was auch die Realität derselben verbürgt. Alle Vergegenwärtigung der objektiven Gottesthaten und Gottesworte bildet da für das innere Erlebnis nur die Voraussetzung. Es selbst ist nicht nur unmittelbar wie jedes Gefühlserlebnis, sondern auch unvermittelt. Die unsagbare Erfüllung mit dem Ewigen überkommt plötzlich die Seele, die sich nach ihr sehnt, quillt in ihr auf und — entschwindet ihr nach Kurzem wieder, weil sie ihrer Natur nach unter den Bedingungen des Erdenlebens nichts Stetiges werden kann. Wo dagegen der zu überwindende Gegensatz der zwischen der ethischen Persönlichkeit Gottes und der zur ethischen Wirksamkeit

eo nitamur, quod est extra nos, h. e. promissione et veritate Dei, quae fallere non potest.

1) opp. v. a. II 153 Absolvendus omni studio caveat, ne dubitet sibi remissa esse apud Deum peccata sua sitque quietus in corde. Nam etsi prae suae conscientiae confusione sit incertus (sicut regulariter oportet fieri si compunctio vera est) tamen stare tenetur alterius judicio, non propter ipsum praelatum aut potestatem eius ullo modo, sed propter verbum Christi qui mentiri non potest, dicendo: quodcumque solveris etc. Fides enim huius verbi faciet pacem conscientiae dum juxta illud sa-

an der Welt berufenen Persönlichkeit des Menschen ist [1]), genauer zwischen dem im Schuldbewußtsein vor Gott zagenden Menschen und zwischen dem Richter und allmächtigen Leiter der Welt, da ist das, worin die Ueberwindung erlebt wird, das Vertrauen. Bei der Natur der ethischen Aufgabe ist dies darauf angewiesen Stetigkeit zu gewinnen. Und die Bedingungen des Erdenlebens schließen seine Stetigkeit an sich nicht aus, wie sie umgekehrt das Verharren in dem mystischen Entzücktsein und seiner Analogie oder Vorstufe ausschließen. Wohl aber ist es selbst die Bejahung einer ungeheuren Paradoxie, sofern in ihm duo incomptabilia [2]), Gott und der Sünder, vereinigt werden, und wird es fortwährend bedroht durch das in der Wechselwirkung mit der Welt trotz allen sittlichen Fortschritts sich gegenüber dem göttlichen Richter immer wieder erneuernde Bewußtsein der Schuld und durch den Eindruck, der nur zu oft aus den wechselnden Geschicken erwächst, wenn sie mir gerade auch für den sittlichen Willen eine Lebenshemmung bedeuten, daß der Weltlenker mich gleichgültig den Weltmächten überläßt oder feindlich sie in seinen Dienst zieht, um mich zu strafen. Um dem gegenüber das Vertrauen auf Gottes Huld und väterliche Führung zu gewinnen und stetig zu behaupten, bedarf es des Stützpunktes an einer den Schwankungen des Innenlebens entzogenen, also objektiven Selbstbezeugung der Huld Gottes an den Einzelnen, wenn das in ihm liegende Wagnis nicht eine grundlose Einbildung, ein „Ausgehen auf Abenteuer" sein, oder wenn es nicht eine Bestätigung der Doktrin Feuerbachs sein soll, daß der Wunsch der Vater des Glaubens ist. Luther hat in der ersten Zeit z. B. in den Resolutionen über die Ablaßthesen von 1518 in dieser Hinsicht alles Gewicht auf das starke Bewußtsein von Schuld und Verdammlichkeit gelegt, das Gott

cerdos solverit. Qui vero pacem alia via quaerit, utputa experientia intus, hic certe Deum videtur tentare et pacem in re, non in fide velle habere. Tantum enim habebis pacis quantum credideris verbo promittentis .. Pax enim nostra Christus est, sed in fide.

1) Ich erinnere, um Mißdeutungen vorzubeugen, daran, daß Christi Wirksamkeit an der Menschenwelt, die doch wohl maßgebend ist, unter diese Kategorie fällt.

2) XIX 24.

im Prozeß der Begnadigung des Sünders zuerst erweckt [1]). Später hat er, als in ihm das evangelische Lebensideal in seinem Gegensatz zum Mönchtum sich heraufarbeitete, die Anfechtung des Vertrauens zu Gott durch die Lebensgeschicke in gleichem Maße in Betracht gezogen [2]). Kurz, mit dem Wege, die Vergewisserung über Gottes Gnade durch den Hinblick auf ein objektives Zeugnis derselben zu suchen, steht und fällt der Typus der lutherischen, der evangelischen Frömmigkeit. Womit natürlich nicht ausgeschlossen, sondern vielmehr als das Mögliche und Bestimmungsmäßige vorbehalten ist, daß das so begründete Vertrauen mehr und mehr einen habituellen Charakter gewinnt, daß nicht in jedem Augenblick und gegenüber jeder Anfechtung durch Schuldbewußtsein und äußere Lebenshemmung die Reflexion auf die objektive

1) opp. v. a. II ff. Quando Deus incipit hominem justificare: prius eum damnat .. Hoc autem facit quando hominem conterit et in sui suorumque peccatorum cognitionem humiliat ac tremefacit .. Et hic infunditur gratia .. Verum tunc adeo ignorat homo sui justificationem, ut sese proximum putet damnationi nec infusionem gratiae, sed effusionem irae Dei super se hanc putet esse .. Stante autem hac misera conscientiae suae confusione non habet pacem neque consolationem nisi ad potestatem ecclesiae confugiat .. neque enim suo consilio vel auxilio sese poterit pacare, imo absorberetur tandem tristitia in desperationem .. Etsi prae suae conscientiae confusione sit incertus (sicut regulariter oportet fieri, si compunctio vera est), tamen stare tenetur alterius judicio .. propter verbum Christi, dicendo, ‚Quodcumque solveris ..' Fides enim huius verbi faciet pacem conscientiae .. Qui vero pacem alia via quaerit, utputa experientia intus, hic certe Deum videtur tentare et pacem in re, non in fide velle habere.

2) In der Erörterung über die durch das innere Zeugnis des heil. Geistes vermittelte oder besser mit ihm im Abbaruf zusammenfallende Heilsgewißheit sagt Luther zu Gal. 4_6: non debemus judicare secundum sensum cordis nostri, sed secundum verbum Dei, quod docet spiritum sanctum ideo donari afflictis, conterritis, desperabundis ut eos erigat ac consolatur, ne in tentationibus et omnibus malis succumbant, sed ea vincant .. si quis forti ac laeto animo mala perfert, in eo iam fecit officium suum spiritus sanctus .. Debemus igitur in tentatione nullo modo judicare de illa re ex sensu nostro seu ex clamore legis, peccati, diaboli etc. Si hic sensum nostrum sequi volumus .. judicabimus nos .. plane projectos a facie Dei .. Quare in omni tentatione ac in firmitate tua haere saltem in Christo ac geme.

Selbstbezeugung der Gnade Gottes aufgeboten werden muß, um dem Vertrauen die Kraft zur Selbstbehauptung jenen Hindernissen gegenüber zu erwerben.

Für Bellarmin[1]) ist es nun unverständlich, wie auf diesem Wege eine fides divina entstehen soll. Von einem unmittelbaren Zeugnis Gottes an den Einzelnen kann keine Rede sein, gehört er doch nicht zu den wenigen Einzelnen, die nach dem Zeugnis der Schrift von Gott oder Christus persönlich der Gnade versichert sind. Und ein Schluß aus den allgemeinen Verheißungen führt nicht zum Ziel, denn diese gelten nur den Bekehrten, sind also bedingt. Der Einzelne müßte also, um sich durch sie gewiß zu machen, den Untersatz bilden: nun aber bin ich bekehrt. Das kann er jedoch nicht fide divina wissen, sondern nur fide humana, auf dem Wege des Schlusses aus den Zeichen der Bekehrung, darum mit der Gefahr der Selbsttäuschung.

Fassen wir zuerst diese Forderung des Schlußverfahrens ins Auge. Ihr liegen drei Voraussetzungen zu Grunde. Erstlich die Auffassung der Bekehrung nicht nur als einer psychologisch erforderlichen Disposition, sondern auch als einer Rechtsleistung, die der Gnade würdig macht. Zweitens die Auffassung des Gnadenstandes als einer Sache, die jedermann als ein Gut ansehen und begehren kann, um dessenwillen er dann aus solchem Begehren heraus bereit ist als Mittel zum Zweck sich zu bekehren. Drittens die Auffassung der Gewißheit als einer solchen des Verstandes, die reflexionsmäßig erschlossen werden kann. Aber diese Voraussetzungen treffen bei Luther eben nicht zu. Das ist bezüglich des ersten und dritten Punktes schon ausgeführt. Hinsichtlich des zweiten nur dies: Der Gnadenstand ist ein Gut nur für den von seria poenitentia Erfüllten, und dieser kann deshalb nicht daran denken, seine Reue als von ihm abzuleistende Bedingung anzusehen und sie auf ihre erforderlichen Qualitäten zu untersuchen, sondern dieselbe bedeutet ihm das ihm zweifellos bewußte Faktum seines Begehrens nach der verzeihenden und erneuernden Gnade, das ihn dazu treibt, wenn diese Gnade sich ihm darbietet, sie unmittelbar und mit Freudigkeit, d. h. ver-

1) l. c. cp. 8.

trauend anzunehmen. Auch der Glaube an Christus ist Bedingung für den Gewinn des Gnadenstandes nicht von weitem in dem Sinne, daß er eine diesem voraufgehende Leistung bedeutete, sondern nur in dem, daß er als das Verständnis für Christus als den Bürgen der Gnade und als Vertrauen zu seiner Liebe, die auch mir diese Gnade Gottes zuwenden will, die Anfangsstufe der Bewegung ist, die im Vertrauen zu Gott oder in der Gewißheit des Gnadenstandes zur vollen Klarheit kommt oder ihre Höhe erreicht. — Leider hat man auch auf protestantischer Seite sich auf das Schlußverfahren eingelassen und nun trotz Luthers Warnungen sich daraufhin untersucht, ob man echte Reue und echten Glauben habe. Das führt naturgemäß zu einer Verstrickung in grüblerische Selbstbeobachtung, in der man schließlich an sich selbst völlig irre wird und nicht mehr aus noch ein weiß. Aber das Schlußverfahren hat hier gar keinen Sinn. Es gilt vielmehr, wie Luther mit Recht mahnt, mit seinem Verlangen und hoffenden Ahnen unmittelbar die verbürgte Verheißung ins Auge zu fassen, um durch die von ihr ausgehenden Eindrücke und Impulse dies hoffende Ahnen in gewisse Zuversicht zu verwandeln und so das Verlangen stillen zu lassen.

Daß aber Luther berechtigt ist, der Verheißung eine solche unmittelbar Vertrauen schaffende Kraft zuzuschreiben, das beruht darauf, daß anstatt des alten intellektualistischen und gesetzlichen Offenbarungsbegriffes, der uns bei Bellarmin in seiner ganzen Kraßheit entgegentritt, sich bei ihm ein neuer, wahrhaft religiöser Offenbarungsbegriff emporringt, daß er aus den allgemeinen Aussagen über Gottes Gnadenabsichten oder den geheimnisvollen Heilsveranstaltungen Gottes, über die die Schrift belehrt, die offenbare Persönlichkeit des Menschen Jesus als das Entscheidende herausgreift und alles andere ihr unterordnend in erster Linie den Blick auf sie lenkt, wie sie im Verkehr mit den Sündern durch ihr Reden und Handeln, ihr Leiden und Sterben ein Herz voll thätiger Erbarmung mit der sittlichen Not der Sünder offenbart und dadurch ihr Vertrauen gewinnt. Allein Persönlichkeiten sinds ja, die, indem sie durch ihr Thun ihre Gesinnung kundthun, Anspruch auf Vertrauen gewinnen und die Kraft erwerben, es zu erwecken.

Nun erweist sich Christi Herz dem in seine Schule Getretenen als ein Spiegel des väterlichen Herzens Gottes. Darum fühlt der Mensch, mit dem er umgeht, sich vor Gott selbst gestellt und empfindet sein Reden und Thun gegen ihn als Gottes eigenes Reden und Thun [1]). Das Reden und Thun Christi gegen die, mit welchen er auf Erden umgegangen ist, auch auf uns Heutige zu beziehen, dazu haben wir ein Recht, die wir im Bedürfnis nach Gottes Gnade und im Gefallen an Christus uns mit jenen eins fühlen [2]). Denn die Kette der Apostel und christlichen Prediger, die von ihm bis auf uns reicht, macht ihn mit uns gleichzeitig, weil sie mit ihrer zuletzt uns treffenden Verkündigung seine Absicht erfüllen. „Sie sind eitel Röhren, dadurch Christus sein Evangelium vom Vater in uns führt". „Wenn ich diese höre, so höre ich ihn selbst; so ich aber ihn höre, höre ich den Vater, also, daß es alles ineinander geflochten und verbunden sei . . . Wie man dem Strom nach bis zum Brunnen geht, so trinke ich das Wasser aus der Röhre und weiter aus dem Bächlein, bis ich hernach auch zum Brünnlein komme" [3]).

So ist es wirklich begründet, daß schon jede Predigt des Evangeliums von Christus eine Selbstbezeugung des gnädigen

---

1) 16. 11 $_{161}$ wenn du nicht magst gläuben, so solltu .. Gott darum bitten .. Magst dich aber dazu reizen: Zum ersten nicht das Leiden Christi mehr ansehen (denn das hat nu sein Werk gethan und Dich erschreckt), sondern durchdringen und ansehen sein freundlich Herz, wie voller Liebe das gegen dir ist .. Also wird dir das Herz gegen ihm süße und die Zuversicht des Glaubens gestärkt. Danach steig weiter durch Christi Herz zu Gottes Herz und siehe, daß Christus die Liebe dir nicht hätte mocht erzeigen, wenn es Gott nicht hätte gewollt in ewiger Lieb haben, welchem Christus mit seiner Lieb gegen dir gehorsam ist. Da wirstu finden das göttliche Vaterherz und .. also durch Christum zum Vater gezogen .. Da kann der Glaube und Zuversicht denn bestehen.

2) XIX $_{53}$ si agnoscis te habere peccatum, si vexaris sensu irae Dei, confide, tu enim es, cum quo Deus vult loqui, cui vult misericordiam suam ostendere, quia sic sonant promissiones eius, quod sit Deus pauperum. 49 $_{86}$ siehe nur darauf, ob dir von Herzen gefällt, was Christus dir predigt und thut . . durch seine Christenheit .. Hörest du das von Herzen und bleibest daran hangen, so bist du schon der Sache gewiß und darfst noch sollst nicht zweifeln.

3) 49, 85. 89.

Willens Gottes gegen den Einzelnen ist, und daß darum dieser auf Grund eines göttlichen Zeugnisses, das ihm persönlich gilt, deshalb mit absoluter Sicherheit sich zum Vertrauen auf den gnädigen Gott oder zur Gewißheit seines Gnadenstandes erheben darf, kann und — auch soll. Denn solche Liebe, wie die Gottes und Christi hat ein Recht darauf, daß ihre Absichten und Verheißungen Vertrauen finden. Und beide Betrachtungsweisen, die unter dem Gesichtspunkt des Rechts und die unter dem Gesichtspunkt der Pflicht sind im Wechsel miteinander dazu geeignet, die freudige Gewißheit zu erzeugen, die erste, indem sie unmittelbar das frohe Lebensgefühl aufwallen läßt, das dann neuen Proben gegenüber zu dem um Glaubensgewißheit kämpfenden Willen wird, die zweite, indem sie den Entschluß begründet, sich durch die entgegenstehenden Instanzen nicht länger verzagt machen zu lassen, sondern die Unlust und Bangigkeit niederzuhalten, ein Entschluß, der befolgt zuletzt in frohes Lebensgefühl ausmündet. Auch steht es nicht etwa so, daß die veränderten Bedingungen unseres theoretischen Bewußtseins, die Zersetzung der naiven Sicherheit gegenüber dem kirchlichen Dogma und der geschichtlichen Ueberlieferung, uns modernen Menschen eine solche Begründung der religiösen Zuversicht auf ein objektives Zeugnis Gottes wie bei Luther unmöglich machten. Auf das bloße Bewußtsein um rein innere Vorgänge gründet sich die Frömmigkeit nirgends, sie sucht überall eine objektive Begründung für die Gewißheit, daß die religiösen Bedürfnisse, die das Subjekt innerlich fühlt und die nur für die objektive Betrachtung, nicht für das religiöse Subjekt selbst ein Beweis für das Vorhandensein über das Subjekt übergreifender objektiver Mächte sind, auch Erfüllung finden. Selbst bei den religiösen Heroen, den prophetischen oder schöpferischen Persönlichkeiten, ist das wenigstens die Voraussetzung ihrer sie höher hinauf hebenden inneren Erfahrungen. Für uns Menschen von heute, die wir unter der zwingenden Macht des diesseitigen Weltbildes aufwachsen, ist die Anschauung objektiver Bürgschaften für die Realität des überweltlichen Gottes und der Ueberwelt überhaupt die Bedingung der Frömmigkeit. Und diese Bürgschaften finden wir nirgends als in den religiösen Persönlichkeiten, die durch ihre

geistige Weltüberwindung die Realität der Ueberwelt erweisen, an die sie glauben, in der sie leben, aus deren Gewißheit sie die Kräfte zur Weltüberwindung schöpfen. Ihre Reihe steigt auf bis zu Jesus und sein Sinn und Geist tritt uns in so vielen Großen der Geschichte und in so vielen Kleinen der Gegenwart als sieghafte Realität entgegen. Wie aber Jesu offenbare religiöse Persönlichkeit, wie sie uns unmittelbar als unerfindbare Wirklichkeit sich aufdrängt und sich im Feuer der historischen Kritik immer wieder bewährt, sich uns Menschen von heute als die Bürgschaft für das Dasein seines Gottes bewährt, so bewährt sich diese religiöse Persönlichkeit Jesu durch ihre Gotteinheit, durch ihre Sünderliebe mit ihrer Verbindung von Ernst und Gnade, durch ihr Bewußtsein um einen gottverliehenen Beruf an den Menschen, einerlei, ob dies sich in die Messiasidee als in seine Form gegossen hat oder nicht, uns auch als der Bürge für die vergebende Gnade dieses heiligen Gottes und bewährt sich dem Einzelnen als der Bürge dafür, daß die Gnade Gottes auch ihm gilt. Auch gilt von ihr und dem in ihr und ihren Wirkungen uns entgegentretenden Liebeswillen Gottes, daß sie uns zum Vertrauen nicht nur berechtigen, sondern auch verpflichten.

Ferner ist es im allgemeinen nur folgerecht, wenn Luther behauptet, daß die Bedeutung eines individuellen göttlichen Zeugnisses die schon die Predigt hat, noch gesteigert werde, wenn zu dem Verheißungswort das sichtbare Zeichen und sein Vollzug am Einzelnen hinzukommt und so das „insgemein“ gesprochene Wort speziell auf den Einzelnen zuspitzt. Nur muß sich auch dem Empfänger das Sakrament so zum Bewußtsein bringen, wie Luther es schildert, daß seine Darbietung nichts anderes ist als wenn Christus sagte: „Sieh du sündiger und verlorner Mensch, aus reiner unverdienter Liebe, mit der ich dich liebe nach dem Willen des Vaters der Barmherzigkeit, mit diesen Worten verspreche ich dir vor allem Verdienst und Gelöbnis deinerseits Vergebung aller deiner Sünde und das ewige Leben. Und damit du ganz sicher betreffs dieser meiner unwiderruflichen Verheißung bist, werde ich meinen Leib hingeben und mein Blut vergießen, um sie sogar mit dem Tode zu bekräftigen und beides dir zum Zeichen und Unter-

pfand derselben Verheißung zu hinterlassen“ [1]). Diese Bedeutung der Sakramente aber ist unabhängig davon, ob Christus sie wirklich „eingesetzt“ d. h. die Taufe als Ritus für die Aufnahme in die Gemeinde überhaupt befohlen und die Wiederholung der Handlung sinnbildlichen Genusses von Brot und Wein, die er am Abend vor seinem Tode mit seinen Jüngern vorgenommen, angeordnet hat. Was diese Handlungen zu Sakramenten im Sinn der Reformation, zu Zeugnissen des Gnadenwillens Gottes an unser Bewußtsein macht, das ist nicht eine geheime Kraft, die sie auf Grund spezieller Anordnung und Verheißung des Stifters besäßen, sondern der Inhalt, den sie uns verständlich und anschaulich machen: die allgemeine Einladung und Verheißung dessen, der da spricht: kommt her zu mir u. s. w., und das Zeichen, das als pictura verbi (Apol. XII 69, 73) durch seine eigne sinnbildlich bedeutsame Art die Herzen zum Glauben anreizt. Freilich bei einem Sakrament, das wir wie die Taufe gar nicht mit Bewußtsein erleben, wird der bloße Gedanke an das, was in der ersten Kindheit mit uns geschehen, jene vertrauenschaffende Kraft für sich nur so lange beweisen, als die katholische und im Luthertum fortwirkende Anschauung noch lebendig ist, daß ihr Vollzug an den Kindern die Wiedergeburt und die Seligkeit zur Folge hat. Aber für diese Verluste giebt einen vollen, ja überschüssigen Ersatz die Ausführung, die wir nach den von Luther auch in Einzelheiten vollzognen Ansätzen seinen Gedanken zu geben haben, daß für den Einzelnen seine durch Gottes Führung geschehene Einverleibung in die Kirche ein deutliches und kräftiges Zeugnis des Gnadenwillens Gottes gegen ihn bedeutet, ein Mittelgedanke, durch den dann auch unsrer Taufe und nun gerade der gleich zu Beginn unseres Lebens, vor allem unserem Thun geschehenen Taufe wieder die volle Bedeutung einer Heilsgewißheit schaffenden Gottesthat zuwächst [2]). Schon Luther hat alle Aemter nicht nur, son-

1) v. a. V 39.

2) 10 170 Wer Christum finden will, der muß die Kirchen am ersten finden. Nu ist die Kirche nicht Holz noch Stein, sondern ein Haufe christgläubiger Leute. 23 238 wo die h. christliche Kirche ist, da findet man Gott Schöpfer, Gott Erlöser und Gott heiligen Geist, das ist der da täglich heiligt, durch Vergebung der Sünden .. Da ist aber die Kirche, wo Gottes

dern auch alle Stände der Christenheit, insbesondere Vater und Mutter, als ein Werk Gottes angesehen, das uns der Huld Gottes gewiß machen soll. Er hat auf das mutuum colloquium fratrum oder darauf verwiesen, daß auch Weib und Kind göttliche Vollmacht haben, uns zu sagen, „dir sind deine Sünden vergeben",

---

Wort in solchem Glauben recht predigt und bekannt wird. Hier hast du abermal viel zu danken von Allem, was der h. Geist täglich in der Kirche übet. Darum danke hie, daß du auch in solche Kirche kommen und berufen bist. 49_{86} Willt du recht wissen, wie du mit Gott daran bist, . . siehe nur darauf, ob dir von Herzen gefällt, was Christus dir predigt durch seine Christenheit, als Prediger, Vater, Mutter und ander fromme Leut. $_{87}$ hat alle Amt und Stände der Christenheit darum geordnet, daß die ganze Welt voll Gottes Werk sei und du läßt das Alles ansehen als sei es nichts und denkest: Gott ist droben im Himmel unter den Engeln und hat ander Ding zu thun; was können mir Vater, Mutter, Prediger helfen? Wenn ich ihn selbs möcht hören oder sehen. Das heißt denn von einander getrennt und gesondert Gott und sein Werk, Christum und sein Wort. $_{90}$ also hat er mir zu gut geordnet und gegeben Vater und Mutter, Fürsten und Herren, welches sind eitel Gnadenzeichen. v. a. IV 126. 127 Fides ecclesiae meae trepidationi succurrit, castitas aliorum meae libidinis tentationem suffert . . ita invicem sollicita sunt membra, ut honestiora etiam inhonesta tegant servent honorent . . Quis ergo queat desperare in peccatis? . . Tanta res est communio sanctorum et ecclesia Christi . . Quod non desperas, quod non impatiens efficeris, quis in causa est? Tua virtus? Nequaquam, sed communio sanctorum. XVIII 211 ff. Ratio sic concludit . . ego habeo peccatum, ergo sum odibilis Deo. Tu dicas: Non sic, sed . . dic: sive sit in me peccatum et sensus peccati . . nihil curo . . Altius est adscendendum, nempe ad sponsum meum per fidem in verbum eius . . est praeceptum, ut judicem secundum verbum promissionis. Evangelium . . dicit . . quod sit unus . . qui dicit: confidite, ego vici mundum. Hunc unum scio et hoc etiam scio, quod est sponsus factus et communicavit sponsae suae ecclesiae omnia quae habet. Eius ecclesiae ego sum pars. Habeo enim certa symbola et signa, nempe baptismum, evangelion, eucharistiam, quae testantur me esse membrum Christi. 15_{296} ff. gleich wie dies Reich Gottes der Vergebung kein Maß noch Ziel hat, also hat es kein Ende, sondern es währet für und für stets ohne Unterlaß, wiewohl die Untersassen dieses Reiches nicht stets fest und treulich dabei bleiben . . . Im Himmelreich, darin eigentlich nichts anders gehandelt wird, denn Vergebung der Sünden, das ist in der gemeinen Christenheit. 11_{319} v. a. V 57 semper manet veritas promissionis semel (d. h. in der Taufe) factae, nos extenta manu susceptura reversos.

daß deshalb die ganze Christenheit voll ist von Vergebung der Sünden. Er hat endlich gemahnt gegen die schrecklichen Bilder von Sünde, Tod, Hölle die tröstlichen Bilder der Gnade, des Lebens, des Himmels aufzubieten, die sich uns nicht nur in Christus, sondern auch in allen seinen Heiligen darstellen, sofern diese die Schrecken jener Mächte als für sie überwunden und damit als auch für uns überwindbar aufweisen. Denn das heißt doch nichts anderes, als daß an christlichen Persönlichkeiten uns das volle Verständnis für das Glück und das Recht des christlichen Gottvertrauens aufgeht[1]. Nun können und müssen wir diese Gedanken noch durch eine Reihe von Ueberlegungen ergänzen, um uns die Bedeutung der Eingliederung in die Kirche als eines individuellen Zeugnisses der göttlichen Gnade in vollem Umfang zu vergegenwärtigen. Die Kirche, um die es sich hier handelt, umfaßt nicht nur ihre uns gleichzeitigen Glieder, sondern auch die vergangenen Generationen: die christlichen Persönlichkeiten der Geschichte sind in ihren Glaubenszeugnissen und Lebensbildern für uns eine wirksame Gegenwart. Zu dem Segen, den die Eingliederung in die Kirche mit sich führt, gehört nicht nur die expresse Bezeugung der vergebenden Gnade durch Wort und That, sondern auch die christlich sittliche Erziehung, so gewiß diese eine unentbehrliche Vorbereitung für die bewußte Aneignung der Gnade ist und die bewahrende, tragende, aufrichtende Kraft der christlichen Umgebung, deren auch bewußte Christen nicht entbehren können. Die religiös-sittliche Bildung, die wir Andern verdanken, vermittelt sich uns nicht nur durch Lehre und durch das Beispiel, das sie uns geben, sondern in noch viel größerem Umfang und mit viel stärkerer Kraft durch die Art, wie sie sich gegen uns verhalten: denn diese ruft die entsprechende Gegenbewegung in uns mit der Unmittelbarkeit einer Naturwirkung hervor. Endlich: über das Sein und Verhalten der einzelnen Persönlichkeiten greift das Gesamtleben über, das das Erbe der Geschichte in einer Menge von Imponderabilien mit sich führt. Daß Gott ihn in diese Gemeinschaft hat

[1] 16, 21 [illegible] Vgl. Karl Müller, Wesen und Bedeutung der Kirche für die einzelnen Gläubigen nach Luther (Hefte zur christlichen Welt Nr. 16).

hineingeboren werden lassen, in der Gottes in Christus fleischgewordene Liebe uns von Kindesbeinen an als eine mächtige Realität umgiebt und mit einer Fülle von Antrieben auf uns einwirkt, das ist für den Einzelnen, der ihr das Verständnis für das christliche Heil und das Verlangen danach oder auch schon den Anfang seines Besitzes verdankt, ein leuchtendes Zeugnis der Gnadenabsicht Gottes gegen ihn. Und wenn die Klarheit dieses Zeugnisses durch das Bedenken verdunkelt wird, daß all das Gleiche ja auch vielen Anderen von Gott geschenkt ist, die dennoch nichts davon haben, so wird sie wiederhergestellt und erhöht durch das Bewußtsein, daß mir die Darbietung aller dieser Segnungen der Kirche nicht in der gleichen Weise wie allen Anderen zu Teil geworden ist, sondern in einer ganz besonderen und bei keinem Andern zutreffenden Gestalt, sofern in der Wechselwirkung zwischen der innern Bereitung durch äußere Lebensschicksale und dem Herantreten der zu dieser innern Verfassung gerade passenden Momente der vielgestaltigen Geistesmacht der Kirche mir speziellste Führung Gottes greifbar wird und mich das Prophetenwort als eine Wahrheit von allerpersönlichster Bedeutung für mich anerkennen läßt: ich habe dich je und je geliebt und zu mir gezogen aus lauter Güte.

So ist denn mit diesen objektiven Zeugnissen Gottes, die doch im Grunde nur ein Zeugnis sind, der Gewinn der Heilsgewißheit sicher gestellt. In seiner Objektivität, die von den Schwankungen des Innenlebens unberührt bleibt und die im Fortgang des Lebens dem Verständnis nimmer zu erschöpfende Tiefen enthüllt, in dem Eindruck von dem, was sie bietet, und von dem, was sie deshalb fordern kann, liegt die volle Kraft, dem Einzelnen auch in jeder neuen und schweren Probe die Heilsgewißheit zu begründen, sowie diese im Zusammenhang von Luthers Gesamtanschauung allein Sinn hat, aber auch für die evangelische Lebensführung unentbehrlich ist, als die immer neu zu setzende Aktivität der freudigen Gewißheit, Gott zu meinem Gott und Vater zu haben, als die Aktivität, die im Wechsel und in der gegenseitigen Verstärkung von aufquellendem Lebensgefühl und sich emporringendem Wollen die Unruhe des Gewissens in Frieden wandelt, die

an die Stelle der Unlust gesetzlicher Sittlichkeit den freien Dienst Gottes setzt, die zu kindlichem Gebet treibt und befähigt, die über den Druck des Lebens in der Welt zu Sorglosigkeit, Trotz und Mut, zu getroster Ergebung und Geduld hinaushebt, die inmitten seiner bestrickenden Reize in der Demut bewahrt, die die Furcht vor dem Abfall in der Zuversicht zu dem bewahrenden und vollendenden Gott von ihrer Bangigkeit reinigt und in ihrem wachsamen Ernst bestätigt, die zuletzt das Grauen vor dem Tode überwindet. Damit ist das religiöse Bedürfnis voll und ganz erfüllt, das Problem der Heilsgewißheit voll und ganz gelöst. Weitere Zeugnisse sind zu seiner Befriedigung nicht erforderlich.

V.

Ehe wir fragen, in welchem Sinn Luther die beiden anderen Zeugnisse, das der Werke und das des hl. Geistes doch noch verwertet hat, und in welchem Sinn sie bleibende Bedeutung haben, muß einer abstrakten Einseitigkeit gedacht werden, die nicht Luthers Anschauung und Bezeugung, wohl aber seine formulierte Lehre von der Heilsgewißheit durch den Gegensatz gegen die römische Lehre bekommen hat, und die zugleich die praktische Kraft derselben hemmt.

Die schulmäßige Gestalt, welche die Lehre vom Gewinn des Gnadenstandes oder der Rechtfertigung auch schon bei Luther gewonnen, scheidet aufs strengste die passive und die aktive Gerechtigkeit, Vergebung und Gesetzerfüllung, Glauben und Wirken, als das Voraufgehende und das Nachfolgende, als zwei Welten, die so verschieden sind wie Himmel und Erde. Der Vergebung oder des Gnadenstandes soll man gewiß werden in dem Vertrauen, welches an Gesetzerfüllung überhaupt gar nicht denkt, sondern nur an die objektive Bürgschaft der Gnade in Christus. Und dann erst, wenn dies Ziel der Gewissensberuhigung erreicht ist, soll der Gedanke an die Erfüllung des Gesetzes in's Bewußtsein treten, insofern die Heilsgewißheit Trieb und Kraft zu ihr enthält. Und zwar ist das nicht nur in Bezug auf die zweite Tafel gemeint, sondern auch in Bezug auf die erste. Denn auch die rein religiösen Akte der Demut, der Ergebung, der Erwartung göttlicher

Hülfe, der Sorglosigkeit, des Muts, des Dankens und zuversichtlichen Bittens, diese für Luther spezifischen Erscheinungen der Liebe zu Gott, sind einerseits das, an dessen Fehlen oder Unzulänglichkeit wir unserer Sündhaftigkeit am tiefsten inne werden, und andererseits das, zu dessen Verwirklichung es in erster Linie der Heilsgewißheit bedarf. Für den schuldbewußten Sünder wird Gott und so auch der Wille, mit dem Gott sein Leben gestaltet, erst durch die Vergebung zu einem objectum amabile [1].

Es war ja freilich ein vollberechtigter Zweck, dem diese Darstellung dienen wollte. Jeder Zugang sollte durch sie dem irreligiösen und unsittlichen Wahn versperrt werden, daß die Hoffnung auf Gottes Huld auf unsere Gesetzeserfüllung zu gründen sei. Aber die Geschichte hat gezeigt, daß die durch diese Lehrform geleitete kirchliche Verkündigung, indem sie diesen Zweck in der That erreichte, den höheren Zweck verfehlte, den Zweck, den Weg zum Gewinn der rechten Heilsgewißheit zugänglich zu machen, die beides

1) Gal I 13 ff. 18. Nos quasi duos mundos constituimus, unum coelestem, alterum terrenum. In illos collocamus has duas justitias disjunctas et inter se maxime distantes. Justitia legis est terrena, de terrenis agit, per hanc facimus bona opera .. Implendo legem non implemus nisi prius sine nostro opere et merito justificati simus per justitiam christianam, quae prorsus nihil pertinet ad justitiam legis seu ad justitiam terrenam et activam. Ista autem est justitia coelestis et passiva. 19 Haec justitia est prorsus nihil facere, nihil audire, n i h i l s c i r e de lege aut de operibus, sed hoc solum scire et credere quod Christus .. sit noster pontifex etc. 23 Hanc cum intus habeo, descendo de coelo tamquam pluvia foecundans terram h. e. prodeo foras in aliud regnum et facio bona opera. 357 Tantum separandus est Abraham fidelis ab operante, quantum distat coelum a terra 233 Postea, Christo sic fide apprehenso, me mortuo legi, justificato a peccato et liberato a morte, diabolo et inferno per Christum, facio bona opera, diligo Deum, ago gratias, exerceo caritatem erga proximum. 196 quia apprehendisti fide Christum, per quem justus es, incipe nunc bene operari. dilige Deum et proximum invoca, gratias age. Praedica, lauda, confitere Deum, benefac et servi proximo, fac officium tuum. Haec vere sunt bona opera quae fluunt ex ista fide et hilaritate cordis concepta, quod gratis habemus remissionem peccatorum per Christum. Quidquid postea crucis et passionum ferendum venit, toleratur suaviter. Vgl. Apol. II 36 III 4. 14. 8 non diligitur deus nisi postquam apprehendimus fide misericordiam. Ita demum fit objectum amabile.

ist ein frohes Lebensgefühl und ein drastischer Trieb zu dem Leben, dessen Regel der in Luthers Sinn verstandene Dekalog ist.

Wenn weite Kreise, in denen ernstes religiöses Interesse lebt, dessen Befriedigung auf andern Wegen suchen als den von der kirchlichen Verkündigung gewiesenen, so ist das ein beachtenswerter Hinweis auf Mängel der letzteren. In diesem Sinn ist der Pietismus ein Hinweis auf Mängel der kirchlichen Lehre von der Heilsgewißheit. Die eine Strömung desselben geht darauf, durch Selbstbearbeitung und Gebetssturm auf Gott starke religiöse Seligkeitsempfindungen zu erjagen, die durch ihr plötzliches Eintreten und ihre Passivität sich als ein göttliches Zeugnis für die erreichte Begnadigung darstellen sollen. Die andere sucht eine Gewißheit des Gnadenstandes, die erst berechtigt wäre, durch Rückschluß aus den eignen Fortschritten in der Heiligung zu gewinnen. Im Pietismus kommen also die beiden alten Wege der Scholastik wieder vor dem neuen Luthers zu Ehren und sollen hier nun freilich zu dem Ziele der vollen Gewißheit führen, das jener auf ihnen unerreichbar erschienen war. Das ist ein indirektes Zeugnis dafür, daß die in der kirchlichen Lehre ohne Zweifel vorhandene Tendenz auf Erweckung einer Heilsgewißheit voll frohen Lebensgefühls und drastischen Triebes irgendwie unterbunden war, daß die Gewißheit, welche sie zugänglich machte, entweder des sittlichen Triebes entbehrte oder aber der Gefühlsintensität, ohne die einem solchen die Kraft fehlt.

Dies Zeugnis der Geschichte empfängt seine Bestätigung durch die psychologische Analyse. Nur erinnert sei hier an die Thatsache, auf die W. Herrmann seiner Zeit besonders eindringlich hingewiesen hat, daß in der kirchlichen Lehre gerade das Moment der Anschauung Luthers zurückgetreten war, durch welches der objektive Faktor der Heilsgewißheit, Wort und Sakrament, sich als ein Heilsvertrauen schaffendes Zeugnis Gottes an den Einzelnen zu erleben giebt: die Person Jesu, wie sie auf die Menschen einwirkt, wie sie mit ihnen umgeht, wie sie in Wort und That ihnen ihre Heilandsliebe und in dieser Gottes Liebe offenbart, wie sie die Vergebung oder Gnade Gottes als ein unmittelbar zugängliches Gut ihnen darbietet oder sie zu Gott führt.

Dafür war in der Predigt nach Anleitung der Dogmatik die Lehre von der Einwirkung Christi auf Gott in den Vordergrund getreten, von der Ermöglichung der Vergebung, die er diesem durch seine stellvertretende aktive und passive Genugthuung verschafft, und wurde nun der Einzelne angewiesen die appropriatio meriti Christi ad me et te in individuo zu vollziehen, damit Gott in foro coeli das Rechtfertigungsurteil fälle, — die Zumutung einer Verstandesrechnung mit sachlichen Größen, die zum Gewinn eines frohen Lebensgefühls gegenüber dem persönlichen Gott untauglich war. Und die Sakramente wurden, statt als in sich unmittelbar verständliche Zeugnisse des Liebeswillens der Personen Christi und Gottes an das Bewußtsein, wieder als Sachen empfunden, die kraft der expressen Einsetzungsworte verborgene Wunderwirkungen mit sich führen. Durch diese intellektualistische Verdunkelung der Gedanken Luthers ist dem, was Luther als das objektive Zeugnis Gottes hinstellt, der Nerv durchschnitten: es hat in dieser Gestalt, bei der gerade Wort und Sakrament den Charakter der persönlichen Selbstbezeugung Christi und Gottes verlieren, nicht die Kraft unmittelbar die Gegenbewegung in persönlichem Vertrauen hervorzurufen. Und so ist es verständlich, daß der Pietismus auf Data im Subjekt sich stützt, um die Gewißheit des Gnadenstandes zu gewinnen.

Aber kaum geringer ist das Hemmnis anzuschlagen, das in den Gedanken liegt, die Luther selbst schon lehrhaft formuliert hat, in jener Absperrung des Vorgangs, der mit dem Glauben an Christus beginnt und mit dem durch Christi Verhältnis zu Gott erweckten Vertrauen zu Gott oder mit der mit diesem identischen Gewißheit des Gnadenstandes zum Ziele kommt, von jedem Gedanken an das Leben, das der Christ nach der Regel des Dekalog zu führen hat. Das frohe Lebensgefühl, in dem diese Gewißheit volles Erlebnis wird und aus dem heraus allein die Erfüllung des Dekalog möglich wird, kann unter diesen Umständen nur den Charakter eines zunächst ruhenden Friedensgefühls und zwar eines von sehr punktuellem Umfang und sehr unbestimmtem Inhalt haben. Denn es soll sich ja bei der Wendung zur Gesetzeserfüllung um den Eintritt in eine neue Welt handeln. Es

soll ja bei der hier in Frage kommenden Beziehung zwischen Gott und der Seele von allen den das Erdenleben betreffenden Beziehungen zwischen ihnen, die der Dekalog regelt, abgesehen werden. Es muß weiter jenes Friedensgefühl für alle den schlechthin gleichen Inhalt haben: die Freude über die Versetzung aus dem Stand der Verdammnis in den der Gnade d. h. der gegenwärtigen Vergebung und der künftigen Errettung aus Tod und Gericht. Und das muß um so mehr der Fall sein, als infolge des Gegensatzes gegen die scholastische Vereinzelung und Veräußerlichung der Sünde nicht sowohl die besondere Sünde des Einzelnen, sondern die letztlich in Allen gleiche „Personsünde", die Erbsünde betont und dadurch auch die Besonderheit des Schuldgefühls nivelliert wird.

Um aber dies ruhende, unbestimmte, allgemeine, Friedensgefühl aus der durch Christus dargebotenen Vergebung zu schöpfen, dazu gehört schon eine besonders kräftige Phantasie, der es leicht fällt, dem Unbestimmten lebhafte Farben und Töne zu geben. Wie mancher, der anders veranlagt ist, quält sich umsonst, um aus Wort und Sakrament und Gebet dies Friedensgefühl zu gewinnen, das selbst dann, wenn es sich eben einstellen zu wollen schien, vor der gespannten Selbstbeobachtung, dem steten sich an den Puls fühlen, alsbald wieder entflieht! Und wenn man im Gefühl der Verpflichtung gegen den Gott der Verheißung sich anstrengt mit der Bejahung eines aus der Verheißung geschöpften „Werturteils" die Gewissensunruhe zu überwinden, wo ist denn eigentlich die negative Willensbewegung von Gott fort, die durch solches Ringen in die positive auf ihn hin verwandelt werden soll? Die Sorge vor dem kommenden Gericht, an die man einzig denken kann, drängt sich doch für den, welcher sich dem Tode noch nicht unmittelbar nahe fühlt, nur selten mit elementarer Gewalt auf. Das gilt zumal für den in der Luft des Protestantismus Herangewachsenen, weil dieser sich durch Luthers Verständnis beider Tafeln des Dekalog auf die sittliche Weltbeziehung als auf den gottgewollten Stoff für Vertrauen, Gebet, Liebe zu Gott hingewiesen sieht. Oder male ich Gespenster, wenn ich die Schwierigkeit, jenes Friedensgefühl zu gewinnen, hervorhebe? Ich meine, Manchem von

den Aelteren unter uns, die wir durch die Schule des wiederhergestellten Luthertums gegangen sind, sind solche qualvollen Stunden, besonders bei der Abendmahlsfeier, noch in lebendiger Erinnerung.

Aber sei nun in dieser Form die Heilsgewißheit dennoch gewonnen, so erfährt doch die sittliche Triebkraft, die ihr wirklich eignet, weil sie gefühlsmäßige Gewißheit oder Erlebnis der unverdienten Liebe Gottes ist, eine nicht gering anzuschlagende Hemmung oder verliert eine sehr wichtige Förderung, weil sie nach gewonnener religiöser Befriedigung erst in einem neuen Ansatz und doch nun nur sozusagen instinktiv zu Stande kommen soll und nicht von vornherein sich an dem Bild der Lebensbewegung entzünden kann, welche in der demütigen, willigen, zuversichtlichen Hingabe an Gottes väterliche Führung und köstliche Forderung noch zu verwirklichen ist. Es steht nun einmal so, daß eine nachhaltige Bewegung des Willens am sichersten durch die Vorstellung eines zu erreichenden Endzwecks hervorgerufen wird. Schwächt sich vollends die Intensität der terrores conscientiae ab, die die Voraussetzung der ganzen Lehrweise bildet — und das war doch unvermeidlich, sobald ein Geschlecht heranwuchs, das von Jugend auf nicht die Rechts- sondern die Gnadenordnung als die definitive und somit wahre religiöse Ordnung kennen lernte — dann droht die Gefahr, daß Schuld- und Friedensgefühl, wie sie die lutherische Predigt anregt, zu matten, farb- und kraftlosen Sonntagsstimmungen degenerieren.

Das ist die Lage, die der Pietismus voraussetzt. Und er sucht nun zu helfen, indem er die dogmatistische Erstarrung der Lehre von der Versöhnung durch Christus, bei der das objektive Zeugnis der Gnade Gottes seine Kraft verliert, unangetastet stehen läßt und deshalb die Hilfe auf der subjektiven Seite sucht, in der Reflexion auf unvermittelte, plötzlich auftretende, starke Gefühlserlebnisse[1]) oder auf den Fortschritt in der Heiligung. Die

1) Porst schildert das Erlebnis, durch das er die Versicherung der Vergebung der Sünden gewann als Vernehmen innerer Einsprache, ja als Vision Jesu. Diesen Fall hatte Ritschl im Auge, wenn er Rechtf. und Versöhnung III² 164 in der Erörterung des Gedankens, „daß einer gerechtfertigt ist, erfährt er nicht sowohl in einem kontemplativen Akte, wel-

Mittel, mit denen er zu helfen sucht, sind aber ebenso unzulänglich wie bedenklich. Zunächst unzulänglich. Die Meisten sind durch Naturanlage und Lebensführung nicht dafür geschaffen, den Durchbruch der Gnade in solchen überwältigenden Gefühlseindrücken allgemeiner Art zu erleben. Und wo es geschieht, da können die Gefühle sich doch nicht auf dieser Höhe erhalten. Die bloße Erinnerung aber an das vergangene Erlebnis schützt nicht gegen den in Stunden der Depression sich nur zu leicht einstellenden Zweifel, ob es nicht Selbsttäuschung gewesen, und ist als seelische Verfassung zu matt, als daß aus ihr die freie und freudige Lebensbewegung des evangelischen Christen entspringen könnte. Das letztere gilt auch von der Gewißheit des Gnadenstandes, die durch Rückschluß aus dem Fortschritt in der Heiligung entstehen soll. Auf diesem Wege kann es nur zu einer Verstandesüberzeugung kommen, nicht zu einer gefühlsmäßigen, wie wir sie brauchen, zu einem Affekt, der ja allein Quell von Affekten sein kann. Zudem führt diese Reflexion nie sicher zum Ziele, weil dem Menschen, dem die christliche Lebensaufgabe in ihrer ganzen Höhe und Weite aufgegangen ist, das Bewußtsein um die Größe seines Abstands vom Ziele die Unbefangenheit rauben wird, die dazu gehört, den Untersatz zu bilden: ich habe genügenden Fortschritt in der Heiligung gemacht. Aber auch bedenklich sind die Mittel des Pietismus. Vor Allem, weil sie das Ziel verschieben, weil sie darauf abzwecken, dem Menschen den eigenen Gnadenstand als einen, wenn auch nicht für immer, so doch auf längere Zeit gesicherten Besitz, zu einer ruhenden, über die Spannung des stets neu zu setzenden Glaubensaktes hinausgehobenen Ueberzeugung des Kopfes zu bringen. Das führt die Gefahren der Sicherheit und der Konnivenz gegen Lieblingssünden, und je aparter die Art der eignen Frömmigkeit ist, die Gefahr der hoffärtigen Ueberhebung und des lieblosen Richtens über

cher die Rechtfertigung oder Verzeihung Gottes isoliert vergegenwärtigt, sondern in einem Vertrauen auf Gott, in welches auch die Weltstellung der Gläubigen einzurechnen ist", sagt: „eine Gehörshallucination dieses Inhalts ist sehr gleichgültig". Das hätte Lipsius wissen können, als er nicht müde ward, Ritschl nachzusagen, er erkläre ein akutes Bewußtsein des Subjekts von seiner Rechtfertigung oder gar er erkläre die Heilsgewißheit im Sinn der Reformation für eine Gehörshallucination.

Christen von anderem Typus mit sich. Dazu kommt, wenn man auf die Versiegelung in starken Gefühlen ausgeht, eine aufreibende Unruhe der Frömmigkeit, wenn man das Schlußverfahren aus dem sittlichen Fortschritt befolgt, die unvermeidliche Verurteilung des sittlichen Lebens zu einer nüchtern verständigen Gesetzlichkeit. Ist doch die Freiheit, Wärme, Freudigkeit des evangelischen Lebens etwas, was erst in der gefühlsmäßigen Heilsgewißheit möglich wird. Besonders schlimm aber wird die Gesetzlichkeit, wenn man, um eine greifbare Unterlage für das Schlußverfahren zu finden, sich getrieben sieht, äußere positive und negative Einzelleistungen zu dem zu stempeln, was die Kinder Gottes von den Kindern der Welt unterscheidet.

Dagegen bedarf die reformatorische Lehre nur ihrer konsequenten Durchführung, um die praktische Vollkraft zu gewinnen. Jene hemmende Lehrform ist nur eine einseitige und unwahre Abstraktion, die unter dem Druck des zeitgeschichtlichen Gegensatzes in widerspruchsvoller Zurückdrängung oder Nichtentwicklung von sonst stark betonten Gedanken zu Stande gekommen ist. Es ist eine unwahre Abstraktion, wenn dem der Gnade versichernden Glauben als solchem kein Gedanke an ein späteres, dem Dekalog entsprechendes Leben einwohnen soll, oder wenn der Glaube, indem er sich auf die objektive Bürgschaft der Gnade stützt, jeden Gedanken an ein solches Leben zurückdrängen soll. Sehen wir dabei von dem ethischen Gesichtspunkt ganz ab, obwohl es psychologisch unmöglich ist, daß die durchs Gesetz erweckte Reue, die bleibende Voraussetzung des Glaubens ist, als Verlangen nach der Lebensgerechtigkeit nicht jenen Gedanken in den Glauben mitbringen sollte. Beschränken wir uns auf den ausschließlich religiösen Gesichtspunkt, auf den es Luther hier ankommt.

Hat der Glaube oder die Heilsgewißheit ihr Wesen darin, die Schrecken der Sünde, Tod und Teufel zu überwinden, so machen sich doch nach Luthers Meinung diese Schrecken gar nicht nur geltend, wenn Gott in der innern Zwiesprache nur zwischen sich und der Seele das Gewissen mit Schrecken erfüllt [1]), sondern

1) 16 $_{129}$ über das Alles ist des Glaubens der höchste Grad, wenn

nicht minder, wenn ein Leidensschicksal den Eindruck erweckt, daß Gott mich verläßt oder straft: in die Heilsgewißheit gehört also die freudige Erhebung über den Druck der Leiden unmittelbar hinein.

Ferner heißt für Luther des Gnadenstandes gewiß sein: Gott zu seinem Gott haben; das bedeutet ihm aber, daß wir uns von Gott „alles Gutes, Gnade und Wohlgefallens versehen, es sei in Werken oder Leiden, in Leben oder Sterben, in Lieb oder Leid": so ist in der Heilsgewißheit die rechte innere Stellung zu Gottes führendem und gebietendem Willen unmittelbar mit einbegriffen und nicht erst eine Folgerung aus ihr. Wie die Scheidung von Gott durch das Schuldgefühl nach ihrer vollen Tiefe erst in dem Elend erlebt wird, daß man in dieser Welt ohne Gott und seine Hilfe sein, ja in allem Haben und Streben sich vor seiner wohlverdienten richterlichen Hemmung fürchten muß, so ist das frohe Lebensgefühl, in dem es erlebt wird, daß wir Gott zu unserm Gott haben, die Freude des Gotteskindes, das durch das Bewußtsein seiner Schuld nicht mehr gehindert wird, seine gesamte, in Leiden und Wirken geschehende Wechselwirkung mit der Welt auf Gott als seinen Gott und Vater zu beziehen und sich dadurch über Reiz und Druck der Welt zu erheben.

Das Gleiche ergibt sich aus dem Wesen des Glaubens. Ist er wirklich das lebendig schäftig Ding, das keinen Augenblick stille stehen kann, ist's wahr, daß er Werkmeister und Hauptmann sein muß in allen Werken „oder sein gar nichts"[2]), so kann er als diese rastlose Aktivität in keinem Augenblick existieren ohne den Gedanken an den Stoff des aktiven und passiven Lebens, den er, nun eben dem Dekalog entsprechend, gestalten soll. Ein solcher Glaube, daß Gott an mir Gefallen hat, hat seine Wirklichkeit nur als der Glaube, daß ich ihm gefalle in meinem Thun, auch und gerade im Alltagsthun, oder daß ich, soweit es fehlerhaft ist,

---

Gott nit mit zeitlichen Leiden, sondern mit dem Tod, Höll und Sünd das Gewissen straft und gleich Gnad und Barmherzigkeit absagt, als wollt er ewiglich verdammen und zürnen; welches wenig Menschen erfahren.

2) 16 136.

seine Verzeihung dafür finde, und daß Alles, was er mir begegnen läßt, Wirkung, Ausdruck und Mittel seiner Huld ist, darum als Unbefangenheit, Freudigkeit, Mut im Handeln, als Demut, Dankbarkeit, Ergebung, Geduld, Hoffnung im Ergehen!

Die Hauptsache aber: Luther hat es unterlassen, seinen religiösen Grundgedanken, daß die Gewißheit des Gnadenstandes die der Annahme zum Gotteskinde und Erben der ewigen Seligkeit vor allem unsrem Thun bedeutet, nach seinen eignen Prämissen auszudenken. Denn was versteht er unter der Seligkeit? Er spricht es oft mit starker Betonung aus, daß das ewige Leben hier auf Erden bereits gewonnen werden müsse, sonst erlange man es in seiner Vollendung, im Himmel, nimmermehr. Und mit welchem Terminus er es auch bezeichnen mag, ob mit Himmelreich, Teilnahme an Gottes Königsherrschaft, Gotteskindschaft, Einwohnung Gottes, Teilnahme an der göttlichen Natur, Vergottung, immer ist's ihm die Willensgemeinschaft mit Gott in Glaube und Liebe, wie sie der Dekalog, natürlich der nach seiner Auslegung verstandene, fordert. Auch wenn er die Liebe zum Nächsten im Gegensatz zu der königlichen Macht und göttlichen Art, die er am Glauben rühmt, als Knechtschaft bezeichnet, so stattet er sie doch mit Merkmalen aus, die es rechtfertigen, daß

1) XV 373 non ut ipsi somniant fides est habitus in anima subjectus et stertens, sed perpetuo et directo intuitu in Deum versus, unde fit, ut et sit auctor et erigo operum, imo primus et novissimus in omnibus operibus et tota vita .. „Semper“ addit propter utrumque tempus, quia fides tempore pare pacis bona facit tempore belli mala natitur, numquam otiosa 262 fides est .. universale illud reale quod est unum in omnibus. 264 perniciosissime docent qui .. negant necessariam esse hanc fidem in omni tempore, imo in omne opus, fingendem nobis generalem quandam fidem in habitu stertentem seu mortuam potius quae pro tempore actum credendi eliciat .. Arbitrantur fidem simili vicissitudine aliquando operari aliquando quiescere, non intelligentes quod in omni operum varietate manet ipsa eadem fides, in omni opere credens et confidens Deo sese placere seu potius illum ignoscere et propitium esse. Vgl. die Beschreibungen des Glaubens, der das erste Gebot erfüllt und als solcher rechtfertigt, sofern er Gott die Ehre giebt. XIII 148 est haec fidei virtus ut in prosperis pauci et Deum timentes simus, rursum in adversis securi .. utroque tempore pure in Deo haerentes.

er anderswo in ihr die Freiheit der Gotteskinder und ein eitel göttliches Leben erblickt. Kurz, das Lebensideal, nach dem wir leben sollen, und die Seligkeit, die Gott uns schenkt, sie fallen dem Inhalt nach zusammen [1]). Da ist's denn doch deutlich, daß die Gewißheit des Gnadenstandes gar nicht vollziehbar ist ohne den Gedanken an ein Leben nach der Regel des Dekalog, an ein Leben der Seligkeit, zu dem uns Gott schon hier durch die Vergebung erhebt und befähigt und in dem er uns zur Vollendung führen wird, ein Leben der königlichen Herrschaft über die Welt, sofern Gott uns alle Dinge zum Besten dienen läßt und nun auch wir ihm allwege sorglos und mutig, ergeben und geduldig vertrauen dürfen, als seine Kinder in einen Gebetsverkehr des Dankes und der zuversichtlichen Bitte mit ihm treten dürfen, auch in dem niedrigsten und weltförmigsten Beruf uns dessen freuen dürfen, daß wir gerade mit ihm Gott für die Ewigkeit dienen und selber für die Ewigkeit heranreifen. Der Gedanke des Gnadenstandes umfaßt also in der Konsequenz den Gedanken Luthers die Gesamtheit der Beziehungen des Lebens in der Welt, in denen wir der väterlichen Leitung Gottes und unseres Kindesrechtes uns freuen dürfen. Und diese Freude wird zur Wirklichkeit nur in der Gegenbewegung unseres Fühlens und Wollens gegen Gottes Wollen und Thun, in der religiösen und sittlichen Aktivität des Vertrauens und Hoffens, des Dankens und Bittens, des willigen und stolzen Dienens. So bereichert sich der vorher blasse Gedanke der Gewißheit des Gnadenstandes. Und er gewinnt noch weitere Bestimmtheit, weil es sich ja um die Gewißheit des Gnadenstandes für das Individuum handelt und dieses, wo es sich zur Gewißheit seines Gnadenstandes erheben soll, den besondern Inhalt seines Lebens mit seinen Gütern und Uebeln, seinen Aufgaben und Versuchungen im Licht der Wechselbeziehung zwischen Gott als dem Vater und ihm als dem Kinde sich vergegenwärtigen muß.

Aber sagt man [2]), um im einzelnen Fall den Glauben be-

---

1) Vgl. meine katechetischen Lutherstudien I die Seligkeit und der Dekalog, ZThK. II 171 ff. 438 ff.

2) Namentlich Frank gegenüber Ritschl.

währen, die einzelnen Führungen in Demut und Dankbarkeit einerseits, Ergebung, Geduld, Hoffnung anderseits verarbeiten, um zuversichtlich zu Gott beten, um willig und freudig an die sittlichen Aufgaben gehen zu können, muß man doch die Zuversicht schon besitzen, daß man als ganze Person bei Gott zu Gnaden angenommen ist. Also muß die allgemeine Heilsgewißheit den Bethätigungen des Glaubens schon voraufgehen, und muß besonders die Gewißheit bei Gott in Gnaden zu stehen der Anwendung auf die mancherlei Weltbeziehungen unseres Daseins schon voraufgehen. Gewiß; in vielen Fällen handelt es sich nur um Bewährung oder Anwendung der persönlichen Heilsgewißheit oder des frohen Lebensgefühls der Gotteskindschaft auf neue Einzelheiten, die in unser Leben hineingreifen. Je reifer ein Christ ist und je weniger außergewöhnlich die Glaubensthat ist, die von ihm verlangt wird, desto mehr gilt es, daß er in der Kraft der bereits vorhandenen Willensrichtung und der mit ihr zusammengehörigen Gefühlsstimmung des Gotteskindes ohne besondern Kampf und besondere Anstrengung für den Erfolg Gott die Ehre gibt, eine Leidensschickung als Mittel seiner erziehenden Liebe aufnimmt, mit fröhlichem Mut an eine neue Aufgabe geht, seine Sorgen im Gebete auf Gott wirft. Aber steht jene voraufgehende Gefühlsstimmung des „guten Gewissens zu Gott“ darum außer Beziehung zu den allgemeinen Lebenssphären, in denen jeder Christ, und zu den besonderen, in denen das Individuum Glauben zu halten hat? Ist es nicht gerade die gefestigte Kraft des in den Tugenden und habituellen Stimmungen der Demut, Geduld, Dankbarkeit, Hoffnungsfreudigkeit, des Eifers für Gottes Sache uns erfüllenden Vertrauens zu dem Leiter unseres Lebens als zu unserm Gott, was sich in der Unterordnung des neuen Einzelnen unter die allgemeine Gewißheit bewährt oder sich eine neue Anwendung giebt? Oder setzen wir den Fall, daß wir, ohne von einer bestimmten Sorge oder Not gequält zu sein, uns Gottes Gnade andächtig vergegenwärtigen und das Glück der Gotteskindschaft im Allgemeinen empfinden. Vergegenwärtigen wir uns dabei nicht unvermeidlich in irgend welchem Maße unser konkretes Leben mit seinen Aufgaben und Zielen, Gütern und Uebeln, und

schauen es im Licht des Glaubens an, daß Gottes Liebe uns in diese unsere konkreten Lebensbeziehungen hineingesetzt hat, damit wir in ihnen für die Ewigkeit heranreifen, und daß sie die Macht besitzt, um uns zu diesem Ziele zu führen? Und der Friede, den wir in solchen Stunden andächtiger Gehobenheit empfinden, erwächst er nicht aus der Vergegenwärtigung dessen, was uns Gottes Liebe trotz immer erneuter Schuld gewährt hat, gewährt und gewähren wird, daß sie uns durch ihre Führung zu sich gezogen hat aus lauter Güte, daß sie uns zu einem köstlichen Ziel berufen, daß sie Alles, was uns begegnen kann, als Mittel zu diesem Ziel ordnet, daß sie mit ihrer Kraft und Treue sich in unserer Schwachheit mächtig beweisen wird, daß wir im Vertrauen zu ihrer Führung, im Lauschen auf ihre Weisungen, im Gehorsam gegen ihren Willen, in der Dankbarkeit für ihre Gaben, im Gottesdienste des Gebets wie in der Arbeit an der Welt als Kinder mit ihr verkehren dürfen, in den Versuchungen an ihr einen Halt, in den Nöten des Leidens, der Sünde, des Todes an ihr einen Trost besitzen, daß wir durch sie frei und welterhaben, furchtlos, sorglos, freudig, mutig, hoffnungsreich sein dürfen und können? Nach dieser Analogie muß auch der Mensch, der erstmalig und ohne daß gerade ein besonderer Druck seiner Weltbeziehungen die Seele erfüllt, aus dem Gefühl der Sündigkeit und Nichtigkeit seines Lebens ohne Gott heraus Gott im Glauben als seinen Gott, als den Verheißer der Vergebung und des ewigen Lebens ergreift, sich ein Durchschnittsbild des Weges durch diese Welt vor Augen stellen, auf dem ihn Gott zum ewigen Leben führen wird, ein Durchschnittsbild nicht nur der überall gleichen Lebensbeziehungen, der sittlichen Aufgaben, und der fördernden und hemmenden Bedingungen ihrer Durchführung, sondern auch der individuellen Gestalt, die diese überall gleichen Lebensbeziehungen für ihn gewinnen. Der Glaube, der die Gewißheit des Gnadenstandes ist, entsteht da, indem das Bild eines Lebens in dem so ausgefüllten Stande der Vergebung oder Gotteskindschaft den Eindruck erweckt, daß es in Wahrheit Leben und Seligkeit ist, indem es Verlangen nach seinem Besitz hervorruft, und indem dann die individuelle Gnadenbezeugung Gottes die Zuversicht be-

gründet, daß Gott mir dies so bestimmte Gut schenken will [1]). Und die Gewißheit wird um so echter und standhaltiger sein, je vollständiger und deutlicher die Vorstellung von der Art des Weges geworden, den Gott seine Kinder zum ewigen Leben führt, insbesondre davon, daß in Bezug auf Leiden und Ergehen die Umkehrung der natürlichen Maßstäbe für Leben und Seligkeit dazu gehört, um diesen Weg als einen seligen zu verstehen. Und die Gewißheit wird um so mehr nicht die eines Phantasie-Ich, sondern die meines wirklichen individuellen Ich sein, je schärfer dabei das, was im Alltagsleben mich speziell drückt, reizt, verbittert, ins Auge gefaßt ist.

Es steht auch nicht etwa so, daß die verschiedenen Hauptbethätigungen, in denen der Glaube seine Wirklichkeit hat, als ursprüngliche und abgeleitete gegen einander abgestuft wären, und daß darum der Gnadenstand zunächst in den ersteren ergriffen oder erlebt werden müßte und zunächst auch nur in ihnen ergriffen und erlebt werden brauchte. Sie stehen vielmehr alle im Wechselverhältnis, und in jeder von ihnen sind alle andern mitgesetzt. Jeder Versuch zu solcher Abstufung scheitert. Vollends erlebe ich in jeder von ihnen die Seligkeit der Gewißheit, daß Gott mir als ganzer Person gnädig ist.

Luther und im Anschluß an ihn Ritschl haben zwischen den religiösen Funktionen, die die erste Tafel des nach Luthers Auslegung verstandenen Dekalogs vorschreibt, also dem demütigen und dankbaren Gott die Ehre geben, der Ergebung unter Gottes Führung, der getrosten Erhebung zur Erwartung der Hülfe Gottes, sowie dem Ausdruck des dankbaren und zuversichtlichen Glaubens im Gebet des Dankes und der Bitte, und zwischen den sittlichen Funktionen, von welchen die zweite Tafel handelt, der Selbstheiligung und der Nächstenliebe, der in der Berufstreue zu erweisenden, sowie der darüber hinausgehenden, eine Abstufung des Ranges und der Zeit vorgenommen. Aber das Vertrauen auf Gottes väterliche Führung zum Ziel des ewigen Lebens, das sich in den religiösen Funktionen

1) Luther giebt 17 46 den Beichtenden den Rat: daß man gedenke viel mehr auf das künftige Leben, denn auf das vergangene Leben .. du mußt im Herzen fühlen, daß du des alten Lebens satt bist und mußt fühlen eine Lust und Liebe zu dem neuen guten Leben.

specificiert, ist ohne die Zweckbeziehung auf die sittlichen Funktionen, auf ein persönliches Leben und Wirken nach dem Bilde und im Sinne des Gottes der heiligen Liebe gar nicht vollziehbar. Die persönliche Vollendung hierin und der Anteil am Genuß der Gottesherrschaft ist aber das ewige Leben, und die Heilsamkeit der göttlichen Führungen besteht darin, daß sie zur Förderung der Mitarbeit am Werke Gottes und in jedem Fall zur Ausreifung des christlichen Charakters dienen. Sonst wäre es ja das natürliche Glücksverlangen, was den Maßstab für die Zweckmäßigkeit der Leitung Gottes bildet und Gott wäre unser Diener, nicht unser Herr. Das Vertrauen auf ihn hätte eine Befestigung der Weltknechtschaft im Gefolge. Das Vertrauen auf Gottes Führung hat also die Absicht, die sittliche Aufgabe zum eignen Lebenszweck zu machen, nicht erst zur Folge, sondern schließt sie unmittelbar ein. Umgekehrt ist der Glaube an die Sündenvergebung und die väterliche Führung Gottes eingeschlossen, wo freudige Hingabe an die sittliche Aufgabe statt hat. Der Befleckung durch die Schuld und unsrer Unwürdigkeit zum Christenberuf uns bewußt, können wir sie nur im Glauben an die Vergebung ergreifen; und willig und freudig können wir uns ihr nur hingeben, sofern die Gewißheit der Hülfe Gottes die Zuversicht auf das Gelingen der Arbeit an ihr erweckt.

Ebensowenig durchführbar ist eine andere Abstufung, die erst eben wieder behauptet worden ist, die zwischen dem Verhalten zu Gott und dem zur Welt, zwischen dem Gebet und dem über die Abhängigkeit von der Welt erhebenden Gottvertrauen. Danach soll die Rechtfertigung nicht sowohl, wie Ritschl gemeint hatte, in der Geduld im Leiden und der Zuversichtlichkeit im Handeln erlebt werden als in der Willigkeit und Fähigkeit zu gelingendem Gebet als der ersten und ursprünglichen Aeußerung des Glaubens[1]). Luther wird doch wohl Recht behalten, wenn er das Gebet beim 2. Gebot bespricht und es so als Ausdruck der im 1. Gebot geforderten Gesinnung, d. h. des auf das Ergehen in der Welt

1) Lütgert a. a. O. S. 26. 27. Lütgert hätte dabei immerhin anmerken können, daß auch nach Ritschl die Versöhnung in der Freudigkeit des Gebets erlebt werde.

und das Handeln an der Welt bezogenen Glaubens versteht. Die Gebete, die uns im N. T. als mustergültige begegnen, Mth. 11_{25}, 26_{39}, Joh. 17, 1 Kor. 12_{8} und die Gebete, mit denen Paulus seine Briefe zu eröffnen pflegt, sie alle haben solche Gottesbeziehungen der Betenden zum Stoff, die zugleich Weltbeziehungen sind, den Dank für den gottverliehenen Erfolg der gottgewiesenen Arbeit an der Welt, die Bitte um Förderung und Bewahrung derselben, um äußere oder innere Hülfe gegenüber einer aus der Welt stammenden oder von ihr drohenden Hemmung des persönlichen Lebens wie des Wirkens im Dienste Gottes an der Welt. Wie ärmlich, wie beziehungslos auf alle Lebensfragen wäre das Gebet, das alle Weltbeziehungen der Persönlichkeit draußen ließe! Denn auch das Gebet um Sündenvergebung Lk. 18_{13} oder die 5. Bitte haben keinen Stoff, bei dem sich von der Weltbeziehung abstrahieren ließe. Sind doch die Sünden, um deren Vergebung gebeten wird, der Widerspruch mit dem Lebensideal, wie es etwa Christus in seinem durchweg weltbezogenen Leben in sich darstellt, und bedeutet doch die Bitte um Vergebung die Bitte um Annahme zum Gotteskinde und somit zum Erben des ewigen Lebens. Die Perspektive auf dies ist aber nicht zu vollziehen ohne mindestens den Gedanken an den Weg zu diesem Ziele, den uns Gott führt, indem er uns Aufgaben an der Welt stellt, uns in den Anfechtungen der Welt bewahrt, Freud und Leid, das uns von der Welt her begegnet, uns zum Besten dienen läßt. Der Gott, mit dem wir auch im Gebet Gemeinschaft suchen, ist eben nicht das blasse Gedankengebilde, das zu Stande kommt, wenn wir beim Gedanken an ihn von den Weltbeziehungen abstrahieren, sondern der wirklich lebendige Gott, der Vater und das Urbild Jesu Christi, der ganz darauf gerichtet ist, daß seine Herrschaft in der Welt aufgerichtet und mit ihr unsere Seligkeit begründet werde. So hoch die besondre Bedeutung ist, die das Gebet als Gespräch mit dem persönlichen Gott neben der nicht minder persönlichen Gemeinschaft mit Gott hat, die sich im Eingehen auf seinen fordernden und leitenden Willen vollzieht, es ist doch die Aeußerung eines das ganze Leben der Person in allen ihren Weltbeziehungen umfassenden Glaubens.

Aus der festgestellten Wechselbeziehung zwischen den Bethätigungen des Glaubens und der Thatsache, daß in jeder derselben die Gewißheit, als ganze Person in Gottes Huld zu stehen, gegenwärtig ist, ergiebt sich eine Folgerung, durch die die Lehre von der Heilsgewißheit von der doktrinären Schablone befreit und in den Stand gesetzt wird, der Mannigfaltigkeit des Lebens gerecht zu werden. Es war von den Fällen ausgegangen, in denen der Glaube oder die Gewißheit des Gnadenstandes im Allgemeinen auf den Einzelstoff des Lebens, auf neue Aufgaben, Leiden, Sünden angewandt wird. Aber welche Verkennung der Wirklichkeit ist es doch zu wähnen, daß das christliche Leben als bloße Anwendung der vorhandenen Heilsgewißheit auf immer neuen Einzelstoff sich vollziehe! Derselbe Luther, der es so stark betont hat, daß die Sündenvergebung, die der Glaube ergreift, einen das ganze Leben der Person umfassenden seligen Stand bedeutet, sagt „unser Herz soll alleweg also stehen als fingen wir heut an zu glauben . . . man muß alle Tage anheben“ [1]). Er nennt die Rechtfertigung ein schlüpfrig Ding, nicht als ob sie nicht an sich gewiß und fest wäre, sondern weil wir so unfähig seien, sie festzuhalten. Die Proben, auf die der Glaube durch die besonderen Lebensgeschicke, die sittlichen Aufgaben des besonderen Berufs, die eignen Fehltritte gestellt wird, sind in nur zu vielen Fällen so groß, daß die frohe Zuversicht, einen huldvollen und verzeihenden Gott zu haben, angesichts ihrer versagt. Da vollzieht sich denn die Ueberwindung des einzelnen Hemmnisses, die Erhebung über seinen Druck zur Christenfreude, statt als Anwendung als Neugewinn der allgemeinen Gewißheit bei Gott in Gnade zu stehen und des zu ihr gehörigen frohen Lebensgefühls, als Neugewinn, der durch Willenskonzentration auf die Verheißung zu Stande kommt. Nicht vom Allgemeinen zum Besonderen geht da der Weg, sondern vom Besonderen zum Allgemeinen, insofern als durch die Neusetzung des Glaubens, der in den uns zunächst überwältigenden Anfechtungen für unser Gefühl zusammengebrochen ist, oder durch die Neubefestigung des schwankenden Glaubens die Kraft stetiger Willensrichtung und Lebensstimmung sich entwickelt, die nun

1) 14 266.

auch ohne erneuten Kampf und ohne ausdrückliche Reflexion und Willensanstrengung sich in einer Menge von Fällen des Leidens und Handelns behaupten kann. Die Heilsgewißheit ist kein ruhendes allgemeines Gefühl, das in den einzelnen Fällen sich nur zu bethätigen brauchte, sondern sie ist Aktivität, die ihre Existenz darin hat, daß sie die durch den konkreten Stoff des Lebens des Einzelnen erweckten inneren Regungen nach den Maßstäben des göttlichen Gnadenwillens umgestaltet, und die erst durch die vielfache Anwendung auf gleichartigen Stoff und die vielfache Neusetzung gegenüber schwereren Proben allmählich zu der allen Proben gewachsenen Kraft stetiger oder habitueller Willensrichtung und Lebensstimmung sich emporbildet. Da gewinnt sie dann ihre Existenz in der Demut, der Geduld, der Sorg- und Furchtlosigkeit, dem Gebetsdrang, in den sittlichen Tugenden und der sie begleitenden Freude, in der Hoffnung, dem Siegesmut, der Sterbensfreudigkeit.

Ebensowenig aber paßt für alle Fälle die Schablone, die sich aus den Verallgemeinerungen von Luthers durch seine katholische Erziehung bedingten Erfahrungen herschreibt und nach der die Heilsgewißheit erstmalig als Gewißheit der Vergebung dergestalt zu Stande kommt, daß der unter dem Druck der Macht und Schuld der Sünde Verzweifelnde den Trost der Vergebung erfaßt und ihren Frieden zu erfahren bekommt. In weitaus der größten Zahl der Fälle werden es konkrete Lebenshemmungen sein, in denen der Mensch des Elends inne wird, ohne Gott sein zu müssen in dieser Welt. Und die Gewißheit einen gnädigen Gott zu haben, wird da so zu Stande kommen, daß Gottes Liebe der Seele als das in dieser besonderen Not Wirksame aufgeht. Wenn Luther in seiner Antwort an Cajetan Beispiele für die Gewißheit des Gnadenstandes aus dem Evangelium anführt, so nennt er die Kanaanäerin, die Blinden, den Centurio, den Königischen, erinnert an Jesu Verheißungen der Gebetserhörung und schließt damit, daß, was im A. und N. T. Herrliches durch den Glauben geschehen, in der Glaubensgewißheit vollbracht sei, für deren Recht er gegen Cajetan eintritt[1]). Ohne Frage wird sich

1) v. a. II 379. 381.

mit dem Druck dieser Situationen der Hülfsbedürftigkeit auch das Gefühl der durch die Sünde herbeigeführten Unwürdigkeit schärfend verbinden und die Zuversicht zu Gottes Huld darum auch die Gewißheit der Vergebung einschließen, aber beides in sehr verschiedenen Gestalten und Graden. Für die Jugend aber, die keine Sorgen hat und für die das intensive Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit nicht naturgemäß ist, besonders, wenn sie nicht unter dem Druck des Gesetzes, sondern in der Atmosphäre des Geistes Christi aufgewachsen ist, wird die erste Form, in der sie die Heilsgewißheit erlebt, die freudige Hingabe an das christliche Ideal als ein köstliches sein. In diese ist nicht nur die persönliche Gewißheit der Huld Gottes eingeschlossen, sondern mit der letzteren sind darin auch die Keime der Zuversicht auf Gottes machtvolle Hülfe und auf seine aus der Sündennot errettende Gnade verborgen.

Muß nun der Glaube, das gute Gewissen zu Gott, die persönliche Heilsgewißheit, die aus der durch Christus verbürgten Verheißung geschöpft werden sollen, gerade in der Konsequenz der Gedanken Luthers so verstanden werden, wie es bisher dargelegt ist, so ist eine von der Erkenntnis dieser Zusammenhänge geleitete kirchliche Verkündigung von den oben besprochnen praktischen Mängeln befreit, die die Ursache waren, daß der Pietismus den spezifisch reformatorischen Weg zur Heilsgewißheit als unzulänglich verließ und wieder in die mittelalterlichen Wege einlenkte. Sie ist dann im Stande den Weg zum Erleben der Heilsgewißheit in dem der Sache entsprechenden Friedensgefühl zugänglicher und den Charakter der Heilsgewißheit als eines drastischen Triebes deutlicher zu machen.

Das so viel bestimmtere und deutlichere Bild, das sie von dem Inhalt der Verheißung und der Art der Gegenbewegung gegen sie und dem darin zu Erlebenden zeichnet oder jeden anleitet sich selbst und nun mit Rücksicht auf seine besondere regelmäßige wie momentane Lage zu entwerfen, ist durch diese größere Bestimmtheit und lebenswahrere Individualisierung in ganz anderer Weise geeignet den Reichtum, den Adel, die Seligkeit des Gnadenstandes deutlich und fühlbar zu machen, das Verlangen nach seinem Besitz hervorzurufen, den Impuls zum Wagnis des Glaubens zu er-

wecken, dem Bemühen um die Erhebung zu Gott und um den Gewinn des Friedensgefühles die besondere Richtung zu zeigen, die es einzuschlagen hat, als die auf die bloße Tröstung des erschrockenen Gewissens berechnete Predigt von der Vergebung. Und wenn die Anschauung der in Christus verbürgten Verheißung nicht immer sofort weder die sichere Gewißheit begründet noch das frohe Lebensgefühl des Gotteskindes aufwallen macht, so hat doch der Wille, der es auf die Verheißung hin wagen will, unter diesen Umständen viel mehr und viel bestimmtere Angriffspunkte, um in der Ueberwindung sei's der Ueberhebung, sei's der Unzufriedenheit, sei's der Ungeduld, sei's der Sorge, sei's des Seufzens unter einem entwürdigenden Joch oder in erfolgloser Arbeit sich zu dem Vertrauen auf Gott durchkämpfen, das zuletzt in ein Gefühl der Freude ausmündet und das in Demut, Genügsamkeit, Geduld, Sorglosigkeit, Freudigkeit und Willigkeit des Gottesdienstes jedesmal die Gewißheit des Gnadenstandes der g a n z e n Person und das Erleben des Friedens der Versöhnung ist.

Weiter enthält dies Friedensgefühl nun wirklich die stärksten Impulse zu aktiver Erfüllung beider Tafeln des Dekalog. Nicht nur weil es mehr Bedingungen seiner Stetigkeit hat, als das abstrakte Friedensgefühl der bloßen Vergebung, sondern weil es nicht mehr des Umweges über die Dankbarkeit bedarf, um den sittlichen Eifer anzuregen, so wertvoll dieselbe als unterstützendes Motiv bleibt. Ist das ewige Leben, das mit dem Gnadenstande verbürgt ist, nichts andres als die Vollendung eines Lebens in der Hingabe an Gott nach der Regel der beiden Tafeln des Dekalog, so kann ja das Glück des Gnadenstandes gar nicht anders genossen werden, als im Eingehen auf Gottes leitenden und fordernden und beidemal guten und gnädigen Willen. Der Glaube, der es wagt, die Gnade Gottes auf sich zu beziehen, ist naturgemäß, weil Antrieb dazu, der von der Gnade dargebotenen Güter sich zu bemächtigen, auch der Antrieb zu freudiger und eifriger Erfüllung des Dekalog. Und speziell zu den im engeren Sinne sittlichen Aufgaben der Heiligung und der in und außer dem Beruf zu übenden Nächstenliebe, waren doch auf sie auch die religiösen Funktionen der ersten Tafel bezogen. An dieser durchgängigen Be-

ziehung der Friedensgefühle des Gnadenstandes auf das Selbstverleugnung fordernde sittliche Ideal haben dieselben auch einen Schutz gegen die Gefahr der Selbsttäuschung.

Aber diese Aufhebung des abstrakten Gegensatzes zwischen dem Glauben und seinen Bethätigungen ändert nun nicht das Mindeste daran, daß der Grund der Gewißheit des Gnadenstandes die freie Gnade Gottes oder die in Christus verbürgte Verheißung ist. Die Aenderung besteht lediglich in der Näherbestimmung des Objekts und demgemäß der Regungen des Glaubens. Wenn der Glaube hinsichtlich des Inhalts der Güter, die er als Gnadengaben Gottes empfängt, und demgemäß der Bewegungen, in denen er die Gnade ergreift, der Wirklichkeit entsprechend näher bestimmt und nicht in einer schließlich undurchführbaren Abstraktion verstanden ist, so bleibt es doch dabei, daß er seiner Art nach Zuversicht auf Gottes Gnadenwillen gegen meine Person ist, und daß ich mir bewußt bin, zu dieser lediglich durch die objektive Selbstbezeugung der Gnade Gottes gegen mich berechtigt und befähigt zu sein. Wenn sich mir ohne den Umweg über die Gewißheit der Vergebung im Allgemeinen unmittelbar z. B. das Murren unter der Last und Niedrigkeit meines Berufes durch das Verständnis für die Ewigkeitsbedeutung, welche Gott ihm für mich gegeben, in die freudige Willigkeit wandelt, Gott in ihm zu dienen, oder wenn das Seufzen unter dem Druck eines Leidens durch das Verständnis für seine Herkunft aus Gottes Liebe sich mir ebenso unmittelbar in getroste Ergebung wandelt und beidemal so der Umschwung aus dem Elend der Gottesferne, das sich gerade in dieser Lage mir fühlbar machte, in den Frieden der Versöhnung zu Stande kam, wenn ich beidemal gerade in diesen konkreten Beziehungen den Gott, den ich in ihnen vorher als feindselig oder gleichgültig empfand, nun als meinen Gott ergriff oder fand, so ist es doch beidemal nur der Glaube, daß Gott uns gnädig ist, der in der durch die Wirklichkeit meines Lebens gebotenen Zuspitzung zu Stande kam und es ist lediglich die objektive Selbstbezeugung der Gnade Gottes, der ich dies verdanke. Und es macht, so wenig wie das nach Luther beim Glauben im Allgemeinen der Fall, so wenig beim Glauben in diesen konkreten Zuspitzungen

einen Unterschied, ob man zu der willigen Hingabe an Gottes Fügung als eine segensvolle durch den überwältigenden Eindruck der Größe der Liebe Gottes so zu sagen hingerissen wird, oder ob man auf die Verheißung gestützt durch Werturteile sich diese Hingabe erst erkämpfen muß. An dem Kontrast zwischen der natürlichen Stimmung und der so erkämpften der Geduld spürt man es, daß sie Gottes Gabe ist. So bleibt das religiöse Grundinteresse der Reformation in ungeminderter Geltung.

VI.

Mit dem Erörterten ist der Weg der Vergewisserung über den Gnadenstand durch das objektive Zeugnis der Gnade Gottes so bestimmt worden, daß die Bethätigungen des Glaubens oder die „Werke", wenn wir diese im weitesten Sinne fassen, in den Prozeß der Vergewisserung mit hineingezogen wurden, daß mittelst ihrer als der Früchte des Glaubens die Vergewisserung zu Stande kam. Aber freilich in ganz andrer Weise, als dies bei den Katholiken und im Pietismus gemeint ist. Dort wird die Gewißheit durch einen Schluß aus den vollbrachten Werken, aus dem zu Stande gekommenen Fortschritt nachträglich abgeleitet. Hier ist die Meinung, daß sie in den „Werken", in der konkreten Aktivität des Glaubens, zu der die Verheißung Impuls und Kraft gewährt, unmittelbar erlebt wird. Darum fallen hier auch alle die Anstände fort, die sich dort erhoben. Wenn dort das Christenleben einen nüchternen reflektierten und gesetzlichen Charakter bekommen muß, weil die „Werke", die das Substrat des Schlusses bilden, nicht schon im freudigen Lebensgefühl der Heilsgewißheit zu Stande kommen können und weil der Schluß nur zu einer Verstandesgewißheit führt, die als solche gar nicht geeignet ist, neues Lebensgefühl zu erwecken, so ist's hier der Eindruck der objektiven Gnadenbezeugung Gottes, von dem die ganze Bewegung ausgeht, also ein Impuls auf das Lebensgefühl, und die daraus entspringende Aktivität ist selbst eine des Vertrauens, also eine des frohen Lebensgefühls. Auch wo durch Urteile, die auf das objektive Wort sich stützen, die betreffende Aktivität erst in Form der Willensanstrengung erkämpft werden muß, sind doch

diese Urteile Werturteile, ist ebenso in der durch sie geleiteten Willensanstrengung ein Gefühl wirksam, das den Unlustgefühlen entgegengesetzt wird, und ist darum das frohe Lebensgefühl das Endergebnis des siegreichen Kampfes. Wenn dort das Gelingen des Schlusses durch die Unvollkommenheit der guten Werke in Frage gestellt wurde und, um den Schluß dennoch zu vollziehen, entweder gesetzliche Veräußerlichung des evangelischen Lebensideals oder Beruhigung bei der guten Absicht nötig wurde, ist hier das Bewußtsein um die Unvollkommenheit der Glaubensaktivität und damit das Bewußtsein, die Gnade und ihre Gaben noch lange nicht in ihrem Reichtum ergriffen zu haben, nicht sowohl Anlaß zum Zweifel am Gnadenstand als Antrieb, sich seiner Güter immer mehr zu bemächtigen. Wenn dort das Schlußverfahren und die daraus im günstigen Falle erwachsende Verstandesgewißheit den Charakter einer ruhenden und nun für längere Zeit gültigen Gewißheit hatte und so die Gefahren vermessener Sicherheit und hoffärtiger Ueberhebung über Christen von anderem Typus mit sich führte, so ist hier der Blick ganz auf die eigne Zukunft gerichtet: es gilt den immer neu herandringenden Stoff der Aufgaben und Geschicke in dem Rhythmus der aufeinanderfolgenden Regungen von kindlicher Furcht und von Zuversicht mit der Aktivität des Glaubens zu bewältigen.

Aber wie hat nun Luther es gemeint, wenn auch er das Zeugnis der Werke zum Gewinn der Gewißheit des Gnadenstandes aufbot? So sehr es seine Anschauung ist, daß das ewige Leben, das specifische Gut des Gnadenstandes, in der konkreten, auf Wirken und Ergehen bezogenen Aktivität des Glaubens und nicht nur im Gebet und Gottvertrauen, sondern auch im Gottesdienst des Berufs und der Liebe erlebt wird, so hat doch die Furcht davor, unser Heil irgendwie auf unser Thun, statt auf die freie Gnade zu gründen, ihn zu jener abstrakten Scheidung des Glaubens von seinen Früchten veranlaßt, bei der jeder Gedanke an die „Werke" bei dem erstmaligen oder wiederholten Gewinn des Glaubens oder der Gewißheit des Gnadenstandes draußen bleiben muß. Das Zeugnis der „Früchte" tritt ihm daher zu den objektiven Zeugnissen erst nachträglich bestätigend hinzu, wenn diese

letzteren den Glauben oder die Gewißheit schon begründet haben[1]). Und er nennt hier nicht nur die Nächstenliebe, die die Not des Bruders als die eigene fühlt, speciell die vergebende Liebe und die Sünderliebe, sondern auch die Freudigkeit in der Trübsal, die Lust am Worte von Christus, das Danksagen und Bekennen, insbesondre, wo es den Einsatz von Gut und Leben u. s. w. gilt[2]). Von praktischer Bedeutung wird ihm nach 2 Petri 1_{10} dies hinzukommende Zeugnis der Werke in drei Beziehungen. Erstlich schärft er es ein, daß sie, insbesondre die Regungen der selbstverleugnenden Liebe auch für uns selbst ein unentbehrliches Kriterium für die Echtheit der frohen Gefühlserhebungen sind, die der Glaube mit sich führt, und die ebenso beim Genuß des Sakraments eintreten[3]). Zweitens dient ihm der Hinweis auf das Vor-

---

1) 49_{281} heißen mich gute Werke thun (damit ich soll von Sünden rein werden) und doch, wenn ich sie alle gethan habe, soll ich nicht wissen noch glauben, daß ich einen gnädigen Gott habe, so doch die Schrift mich lehrt, daß ich zuvor muß glauben und wissen, daß mir Gott gnädig sei durch Christum, ehe ich Werk thu, die Gott gefallen. 288 Wo nu solcher Glaube und gewiß Erkenntnis der Gnade in Christo ist, so kannst du danach auch weiter von deinem Stand und Werken gewißlich schließen.

2) Gal II 165 externa signa sunt libenter audire de Christo, docere, gratias agere, laudare, confiteri eum, cum dispendio etiam rerum et vitae, deinde secundum vocationem pro virili facere officium in fide gaudio etc., non delectari peccatis, non irrumpere in alienam vocationem, sed propriae servire, adjuvare fratrem egentem, consolari tristes etc. Istis signis certi reddimur et confirmamur a posteriori nos esse in gratia. Imaginantur et impii se ista signa habere, sed nihil minus habent. 162 in quibus est aliqua flamma et suspirium erga verbum, illi agnoscunt cum gratitudine istum affectum per Spiritum sibi infusum esse.

3) 11_{183} Willt du gewiß sein, ob du fruchtbarlich zum Sakrament gegangen seiest, so kannst du es nicht besser treffen, denn daß du Acht habest, wie du dich gegen deinen Nächsten erzeigest. Du darfst nicht daran denken, wie große Andacht du gehabt hast, oder wie wohl dir die Wort im Herzen schmecken. Es sind wohl gute Gedanken, es ist aber nicht gewiß und kann dir fehlen. Damit wirst du aber gewiß, daß es in dir kräftig sei, daß du darauf sehest, wie du gegen deinen Nächsten stehest. Findest du es also, daß dich die Wort oder Sakrament erweichen und bewegen, daß du deinem Feind hold seiest, und dich deines Nächsten annehmest und hilfest ihm sein Jammer und Leid tragen, so gehts recht. Sonst, wo du das nicht thust, so bleibst du ungewiß, wenn du einen Tag

handensein des Gnadenstandes, der nach der Schrift und anerkanntermaßen in ihnen liegt, dazu, die römische Lehre von der Ungewißheit des Gnadenstandes zum zweiten Male ins Unrecht zu setzen. Denn obwohl er zugiebt, daß auch Gottlose sich einbilden diese Zeichen des Gnadenstandes zu besitzen, tritt er doch für die Möglichkeit ein, hier Wahrheit und Einbildung klar zu unterscheiden. Man kann es wissen, ob man glaubt, liebt u. s. w. Das Kreuz ist der Probierstein der Echtheit aller dieser Regungen [1]). Endlich sieht er sich durch die Schriftstellen, die in dem Tenor gehen „Kehrt euch zu mir, so kehre ich mich zu euch" oder in dem „wenn ihr mich liebt und meine Gebote haltet, so wird euch der Vater lieben" zur Unterscheidung von zwei Stufen des Glaubens veranlaßt. Selbstverständlich ist es die voraufgehende Gnade, die auch die erste Stufe desselben hervorruft, die den guten Baum schafft. Und nicht minder ist auch der Erstlingsglaube ein sich Verlassen auf die Gnade. Aber er ist in dem Kampf mit der innern und äußern Anfechtung sich seines Daseins oft nicht bewußt. Und das ist die Bedeutung der Werke, daß er durch sie

hundertmal das Sakrament genössest mit solcher Andacht, daß du auch für Freuden weintest.

1) XIV 266. 267. Hic videmus fructus, ex quibus possumus scire, an simus in gratia, fructus spiritus gaudium Gal 5. Nec est, quod dicamus nos hoc nescire. Si in aeternum et stabile sit gaudium et laus Dei perseverans, etiam in passionibus fallax signum non potest esse . . Crux probat omnia . . Alius fructus est libenter loqui, jucunde praedicare, audire verbum Christi, exsultare justitiam eius, cantare misericordiam eius . . An haec non possumus sentire? praesertim si tentati, prohibiti, passi fuerimus propter haec vel invidiam, opprobria, terrores aut quaecunque mala. Nam nec hoc tum erit fallax signum Christi in te viventis, si perseveres . . jactans gratiam Dei contra superbiam hominum. 11 187 du mußt anders werden . . so kannst du durch das Zeichen spüren, daß Gott bei dir ist, so wird dein Glaube gewiß und sicher, denn du kannst ja wohl fühlen, ob du fröhlicher und kühner werdest, denn du zuvor gewesen bist. Vorhin, wenn wir vom Tod hörten und an die Sünde gedachten, wollte uns die Welt zu enge werden; fühlen wir nu jetzt solchs nicht mehr, so ist es unsere eigene Kraft nicht, denn vorhin konnten wir dahin nicht kommen . . Item, so kannst du auch fühlen, ob du dem hold seiest, der dir Leid gethan hat, und dich erbarmst deß, der krank ist.

gestärkt wird oder zu voller, freudiger Gewißheit gelangt[1]). Und hier kommt Luther nun, indem er mahnt, zu diesem Behufe, zur stärkeren Vergewisserung die Werke zu thun, gelegentlich zu Wendungen, die nicht mehr von einer aus den schon vollbrachten Werken nachträglich geschöpften Bekräftigung reden, sondern von einer in ihnen unmittelbar zu ergreifenden Gewißheit der Gnade Gottes, sofern diese, wie Mth. $6_{14, 15}$ zeigt, die Werke durch

1) XIV $_{242}$ perspicuum est, Apostolum Rö. 5 $_{3-5}$ non tam loqui de spe ipsa obtenta quam de certitudine cordis in spe, dum homo post tribulationem et infusionem spei (quando sibi sine spe videtur esse) sentit se sperare et credere et intelligere . . Necesse est fidem spem charitatem in cujuslibet boni operis et passionis initio et tamen post opus et passionem ea, quae latuit, fit manifesta, ut qui probati sunt . . cognoscerentur sibi ipsis et certi fierent se credere sperare diligere Deum . . Oportet non modo credere sperare diligere, sed etiam scire et certum esse se credere sperare diligere. Illud in abscondito tempestatis, hoc post tempestatem agitur. Sic et Petrus docet nos satagere ut per bona opera certam faciamus vocationem nostram. XV 10 Inter Deum et homines mutuum est per Christum contractum. 12 Deus solus facit arborem bonam ante nos et sine nobis, quae necessario et prior est fructibus. Verum fructus quoque necessarium est esse priores praemio. Quare hic locus Psalmi et si qui similes non ad gratiam initialem, sed ad finalem . . pertinet . . ita ut intelligamus his locis nos provocari ad perseverantiam in bonis fructibus promissione istae mutuae beneficentiae Dei. Sic qui conversus laudat Deum, hic vivit accepta gratia ad laudem Dei in terris, hunc rursum simul et in aeternum laudat Deus in coelis, simul inquam et in aeternum h. e. in praesenti et in futuro. Nam qui Deum glorificat in vita sua, non potest non rursus sentire laetam et quietam in fiducia misericordiae Dei conscientiam, qua intelligit se Deo rursus placere XIII 162 Praeveniens (misericordia est) qua nos eligimur, vocamur et justificamur ante omne opus nostrum. Subsequens est ubi per opera certam facimus nobis ipsis et sentimus ipsam praevenientem misericordiam . . si servaveris haec praecepta, senties ipsa rerum experientia, dominum esse fidelem. 52 $_{221}$ wenn der Glaub wohl geübt und getrieben wird, so wirst du zuletzt der Sach gewiß, daß du nicht fehlest. 225 wie haben unsere Verführer wider diesen Text gelehret, . . welcher auch den mindesten Grad, nur ein Fünklein vom Glauben habe, wenn er sterben soll, der werde selig . . Wer es aber wohl im Leben übet, daß der Glaube mit guten Werken getrieben und stark wird, der wird einen reichlichen Eingang haben und mit gutem Mut und Zuversicht hineingehen in jenes Leben, also daß er trotzlich sterbe.

Gebot und Verheißung uns zu einer Art Sakrament gemacht [1]). Bleibt die letztere Wendung vielleicht unklar, so ist's doch eine wichtige Erkenntnis, daß durch die Aktivität des Glaubens, die beide Tafeln des Gesetzes erfüllt, die animosa fides in ihrer Specificierung zu Demut, Geduld, Standhaftigkeit, Mut, Hoffnungsfreudigkeit u. s. w. zu Stande kommt, die Stufe, auf der die Heilsgewißheit über die Notwendigkeit des Kampfes mehr und mehr hinauswächst. Aber recht verständlich wird dieser Erfolg doch erst, wenn in dem Glauben auf allen seinen Stufen die Beziehung auf die durch die beiden Tafeln specialisierte Aktivität auch für unser Bewußtsein von Hause aus gesetzt ist.

Ergab Luthers Berücksichtigung des Zeugnisses der Werke zwar nicht ein neues Moment, aber doch die nähere Ausgestaltung eines Moments der durch das objektive Zeugnis der Verheißung begründeten Heilsgewißheit, so steht es anders mit seiner Verwendung des inneren Zeugnisses des heiligen Geistes. Dies ist ihm thatsächlich nur ein anderer Ausdruck für die göttliche Kraft der Verheißung und das göttliche Recht der aus ihr geschöpften Gewißheit.

---

1) 43 185 ff. (Zu Matth. 6 14. 15) das ist die zweierlei Vergebung, eine inwendig im Herzen, die allein an Gottes Wort hanget, und auswendig, die herausbricht und uns gewiß macht, daß wir die innerliche haben . . Wenn ich sehe und fühle, daß ich gerne dem Nächsten vergebe, so kann ich schließen: das Werk thue ich von Natur nicht, sondern fühle mich durch Gottes Gnade anders denn zuvor . . Das ist aber auch wahr, daß dies Werk wie er's hier nennt, nicht ein blos Werk ist wie andere, so wir von uns selbs thun; denn es ist auch des Glaubens nicht dabei vergessen. Denn er nimmt solch Werk und stellet eine Verheißung darauf, daß mans mit guten Ehren mocht ein Sakrament nennen, den Glauben dadurch zu stärken. Nu hat uns Gott mancherlei Weise . . furgestellt, dadurch wir die Gnad und Vergebung ergreifen, als erstlich die Tauf und Sakrament, item das Gebet, item die Absolutio und allhie unser Vergebung . . also daß wir nicht allein in der Kirchen . . sondern mitten in unserm Leben ein täglich Sakrament oder Tauf haben, ein Bruder am andern und ein jeglicher daheim in seinem Hause. Denn wenn du die Verheißung durch dies Werk ergreifest, so hast du eben das, das du in der Tauf überkommst . . Das sollte dich bewegen, daß du solch Werk von Herzen gern thätest und Gott dazu dankest, daß du solcher Gnaden wert bist.

Zwei Momente sind es, die ursprünglich für den enthusiastischen Gedanken einer Wirksamkeit des heiligen Geistes im Menschenherzen charakteristisch sind, das übermächtige Hineingreifen in das Seelenleben, vermöge dessen sich die auf sie zurückgeführten Erlebnisse als passive von der inneren Aktivität unterscheiden, und das Unvermittelte dieses Hineingreifens. Beide Merkmale blieben bewahrt, wo immer der Enthusiasmus kirchliche Regelung empfing. Da wurde denn die Unterstellung unter die objektive Predigt des Evangeliums und die objektiven Handlungen der Sakramente die Voraussetzung, unter der die unvermittelte und übermächtige Wirksamkeit des Geistes die Seele ergreifen und gefühlsmäßige Versiegelung der Gnadennähe Gottes herbeiführen sollte. So war es im Katholicismus, so im evangelischen Pietismus. So ist die Meinung auch bei den modernen Theologen, die wie Biedermann und Lipsius in der 1. Auflage seiner Dogmatik in dem unmittelbaren Zeugnis des hl. Geistes die wahre Bürgschaft für die Liebesgemeinschaft mit Gott und den Kern des Christentums sahen. Die Unmittelbarkeit und Energie der Gefühlserhebung hob sich von der den Anfang bildenden Verstandesüberzeugung, dem historischen Glauben, als die Verwirklichung der eigentlichen Religion ab. Dem Pietismus hat hier schon die orthodoxe Dogmatik vorgearbeitet, indem sie zwischen dem durch das objektive Wort erweckten Glauben des Einzelnen an die ihm geltende Gnade Gottes und zwischen die Aktivität des Glaubens, wie sie speciell auch im kindlichen Gebet erscheint, das innere Zeugnis, das der hl. Geist dem Einzelnen von seiner Gotteskindschaft gibt, als ein passives Erlebnis, als eine innere Offenbarung einschob.

Luther nun hat gleich im Anfang, ehe noch die Schwärmer in seinen Gesichtskreis traten, den aus dem Wort, speziell dem Absolutionswort geschöpften Affekt des Glaubens, mit dem ihm der Friede des Gewissens gegeben ist, als das innere Zeugnis des hl. Geistes bezeichnet [1]). Damit scheint in Widerspruch zu

1) In den Resolutionen über die Ablaßthesen um 1518 v. a. II 157. 158. In verbo Jo. 20 23: Remittuntur eis provocatur peccator ad fidem remissionis. Sicut et in verbo Quod cumque solveris, potestas datur

stehen, daß in den Bußpsalmen von 1517 zweimal die Wendung von dem „heimlichen Einrünen" Gottes begegnet, das dem Einzelnen Vergebung zusage und ein fröhliches Gewissen mache[1]). Aber wenn man bedenkt, daß das Subjekt der Bußpsalmen für Luther der Gläubige ist, der in der Anfechtung seine Sünde fühlt[2]), so löst sich der Widerspruch. Er hat dieselbe Erfahrung vor Augen, wie in der Auslegung des Vaterunsers für die einfältigen Laien von 1518, wo er die Vergebung im Glauben, die allezeit vonnöten, und die im Empfinden unterscheidet, die „zuweilen vonnöten, daß der Mensch nit verzag". Er hat die Erfahrung der gesteigerten, fröhlichen Zuversicht vor Augen, die nach dem Bestehen der Anfechtung eintritt[3]). Daraus sieht man, daß die Form des Vernehmens einer inneren Einsprache ihm nicht etwa das Charakteristische ist, sondern die Erhebung zur Plerophorie. Es begegnet dann später bei ihm gar nicht selten die Darstellung der Frömmigkeit in der Form eines Verkehrs zwischen Gott und dem Einzelnen. Aber da ist es immer das

In verbo: Soluta erunt, fides nostra excitatur. Et hoc est testimonium quod reddit spiritus Dei spiritui nostro, quod sumus filii Dei, quia esse filium Dei est tam absconditum (cum appareat sibi esse hostis Dei) ut nisi credatur ita esse, non possit esse. Vgl. aus dem Galaterkommentar von 1519: constanti fiducia praesumendum est tibi quod et pro tuis et unus sis illorum pro quibus traditus est. Haec fides te justificat . . Haec est testimonium spiritus, quod reddit Spiritui nostro, quod simus filii Dei. Quare facile senties, si advertas, hunc affectum ex tuis viribus in te non esse. Gal III 156.

1) 37 293 Daß ich höre dein heimlich Einrünen: dir sind vergeben dein Sünd. Das wird niemand gewahr, denn der es höret. Niemand siehet es, niemand begreift es. Es läßt sich hören und das Hören macht ein trostlich fröhlich Gewissen und Zuversicht gegen Gott. 437 Laß mich hören Freud und Trost; laß mich hören deine Gnad, die in mein Herz spreche: dir sind vergeben deine Sünd. Also redet Gott den Frieden in das Herz seines Volkes.

2) 37 373 es wäre nicht möglich, daß er über und wider die Sünd klagte, wenn er nicht in der Gerechtigkeit und Gnade lebte.

3) 21 210 ff. Also läßt er zuweilen dem Gewissen ein Trost widerfahren und empfinden ein fröhlich Zuversicht zu seiner Gnade, auf daß der Mensch dadurch gestärkt werde, auch in der Zeit der Angst seines Gewissens zu Gott zu hoffen.

äußere Wort, durch das Gott dem Einzelnen sagt: dir sind deine Sünden vergeben [1]). Und dazu gesellt sich dann die Polemik gegen die Schwärmer, die Warnung davor, in den Winkel zu kriechen, zu sagen: „mein Gott vergieb mir meine Sünden", und auf einen Engel vom Himmel zu warten, der einem diese Botschaft bringe, die Erklärung „Gott wird dir jetzt kein Sonderliches machen", der Hinweis auf Taufe und Wort, die Behauptung, daß die Schwärmer mit ihrer Aufforderung, in der Langweile zu stehen und auf die himmlische Stimme zu warten, und mit ihrem Geist „Brücken, Steg und Weg, Leiter und Alles umreißen, dadurch der Geist zu dir kommen soll" [2]).

In den beiden eingehenden Auslegungen der Stelle Gal. 4 6, die die Kirchenpostille in der Neujahrspredigt und der große Kommentar zum Galaterbrief bieten, kehrt dann die von Anfang an von Luther vertretene Auffassung des Geisteszeugnisses wieder. Statt als eine innere Einsprache Gottes, die der Mensch nur passiv vernehmen kann, schildert er in der ersten Stelle dasselbe als das zuversichtliche Gebet und darüber hinaus als das kräftige und unwankende Zuversehen zu Gott als dem Vater, also mit den unverkennbaren Zügen der Aktivität [3]). Als das aber,

---

1) 23 249 und fröhlich wieder mögen sagen: Vater Unser und er uns antwortet: lieber Sohn, du thust recht, daß du mich so heißest. Da gehts freundlich zu, daß wir wieder mit einander reden, wir durchs Gebet und er durch die Predigt 8 291, also daß der beides eines immerdar gehe, als ein ewig Gespräch zwischen Gott und dem Menschen, entweder daß er mit uns rede, da wir still sitzen und ihm zuhören, oder daß er uns höre mit ihm reden und bitten, was wir bedürfen. Gal I 104 Ibi .. venit .. verbum evangelii et dicit: Confide fili, remittuntur tibi peccata.

2) 6 115 11 254 49 87. 88. 29 208. 209.

3) 7 287 Hie ist nu einem jeglichen wahrzunehmen und zu prüfen, ob er den h. Geist auch fühle und seine Stimme empfinde in ihm. Denn St. Paulus spricht hie: wo er in dem Herzen ist, da rufet er Abba, l. Vater! .. Das Rufen fühlet man aber dann, wenn das Gewissen ohn alles Wanken und Zweifeln festiglich sich vermutet und gleich gewiß ist, daß nicht allein seine Sünde ihm vergeben sind, sondern daß er auch Gottes Kind und der Seligkeit sicher und mit fröhlichem Gewissen und Herzen Gott in aller Zuversicht mag Gott seinen lieben Vater nennen. 289 So ist nu das Rufen des h. Geistes nichts andres, denn ein mäch-

woraus solche Zuversicht entspringt und wodurch sie sich in der Anfechtung aufrecht erhält, nennt diese Predigt das Thun und Leiden Christi [5]). In dem Galaterkommentar [6]) aber beschreibt er als die Situation, in der der Abbaruf entspringe, die der Anfechtung durch das Schuldbewußtsein, das zweifelnde Herz, den anklagenden Teufel, und schildert den Fortgang bis zum Abbaruf so:

contra hos maximos et intolerabiles clamores nihil plane habemus quo nos erigamus et sustentemus nisi nudum verbum, quod proponit nobis Christum victorem peccati mortis et omnium malorum. Sed huic adhaerere firmiter in ipso certamine et pavoribus conscientiae, hoc opus, hic labor est .. At in mediis ipsis terroribus .. incipit clamare spiritus in corde nostro .. Abba Pater .. et intercedit pro nobis .. Quo modo? ... Quo plus hi hostes nostri instant .. hoc magis ingemiscentes apprehendimus Christum, corde et ore invocamus, haeremus in eo et credimus eum pro nobis factum sub lege, ut nos a maledicto legis redimeret utque peccatum et mortem destrueret. Atque sic apprehenso Christo fide clamamus per eum .. Abba pater! isque clamor noster longe superat clamorem diaboli ..., si quis forti ac laeto animo mala perferet, in eo iam fecit officium suum Spiritus sanctus ..

Die ganze Ausführung ist schon von dem Gedanken beherrscht, mit dessen Ausdruck sie schließt, daß unsere Theologie gewiß sei, weil sie uns extra nos stellt, weil wir uns auf das stützen, was extra nos ist, Gottes Verheißung.

Diese Anschauung Luthers, daß das innere Zeugnis des Geistes mit der aus dem Wort von Christus geschöpften Zuversicht zu Gott als meinem Gott zusammenfalle, sei es nun auf der Stufe des aufkeimenden, sei es auf der des im Kampf der Anfechtung, sei es durch das Gewissen, sei es durch äußere Leiden,

tiges, starkes, unwankendes Zuversehen aus ganzem Herzen zu Gott als einem lieben Vater von uns als von seinen lieben Kindern.

1) 7 287 Solches muß er gewiß sein, daß ihm auch sein eigen Leben nicht so gewiß sei und ehe alle Tod, ja die Hölle dazu leiden sollt, ehe er ihm das nehmen ließe und daran zweifeln wollt. Denn es wäre Christi reichlichem Thun und Leiden zu nahe, wo wir nicht gläubten, daß er das uns damit hätte überflüssig erworben und ließen uns sein großes Thun und Leiden nicht so mächtig reizen und stärken zu solcher Zuversicht, als die Sünde oder Anfechtung uns davon abschrecket oder zagen macht.

2) Gal II 161—181.

erprobten und habituell gewordenen Glaubens, erfüllt voll und ganz das berechtigte Bedürfnis, welches nach solcher inneren Versiegelung ausschauen läßt; denn auch für sie ist das Ziel intensive religiöse Freudigkeit, persönliche Erfahrung beseligender Nähe Gottes; und das alles wird auch nach Luther als Geschenk Gottes erlebt. Und sie erfüllt es besser, als wenn man diese Versiegelung in inneren Erlebnissen sucht, die unvermittelt, nur unter Voraussetzung des Glaubens an das Wort, in's Innenleben hereinbrechen und als passive sich von dessen sonstiger Aktivität abheben. Denn sie allein zeigt den Weg, auf welchem die intensive religiöse Freudigkeit gewonnen und zu einem stetigen Besitz werden kann, sobald nur das Evangelium statt als Lehre von einer objektiven Erlösung der Menschheit als die in Christi Liebe erschlossene und verbürgte Verheißung des gnädigen Gottes verstanden wird, die unmittelbar das Vertrauen weckt und dadurch erlöst. Sie schützt ferner vor der Gefahr der Selbsttäuschung, weil bei ihr nicht das Maß der Intensität der religiösen Empfindung, sondern deren Inhalt entscheidet, sofern es sich um das Lebensgefühl des bestimmten Glaubens handelt, welcher die dem sittlichen Ideal entsprechende Seligkeit als Gabe des gnädigen Gottes ergreift. Dafür ist ein instruktives Zeugnis der Wechsel der Anschauung, den ein Theologe wie Lipsius durchgemacht hat. In der 1. Auflage seiner Dogmatik § 771 schrieb er: „Die Gewißheit dieser Liebesgemeinschaft beruht nicht auf dem Geschichtszeugnis, sondern einzig auf dem innern Geisteszeugnisse, das sich im Geistesleben jedes wahrhaft Gläubigen wiederholt, oder auf dem unmittelbaren Innewerden des göttlichen Geistes als tröstender und der väterlichen Liebe Gottes vergewissernder Macht im Menschengemüt". Hier stand Lipsius noch unter der Nachwirkung der sonst von ihm schon verworfenen Hegel-Biedermann'schen Metaphysik, nach der die religiöse Erfahrung im Wesentlichen spontan zu Stande kommt, aber dennoch als Selbstaufschließung des unendlichen Geistes im endlichen Geist und für ihn beurteilt wird. Wo das Zutrauen zu dieser Metaphysik schwindet, zeigt sich der schärferen Beobachtung, daß das spontan sich Regende doch nur das Bedürfnis und der Wunsch ist. Und so lautet denn

bei Lipsius nach seinen Verhandlungen mit W. Herrmann jener Satz in der 3. Auflage § 790: „Die Gewißheit dieser Liebesgemeinschaft beruht nicht auf dem Geschichtszeugnisse allein, sondern mittelst desselben auf dem inneren Geisteszeugnisse u. s. w.". Freilich, auf dem Geschichtszeugnis für sich allein kann die Gewißheit nicht ruhen, sondern nur auf ihm, sofern es seine tröstenden und ermutigenden Wirkungen hervorgebracht hat.

Mit der Meinung des Paulus vom Geisteszeugnis stimmt Luther allerdings nicht überein. Und zwar nicht nur, sofern es sich dabei um Gal. 4_6 und Rö. 8_{15} handelt; denn dort hat Paulus, wie Wortlaut und Zusammenhang zeigt, laute Rufe vor Augen, die in der Ekstase ausgestoßen werden. Sondern auch, sofern Paulus mit der ganzen urchristlichen Gemeinde die Geisteswirkungen als unvermittelte und passive versteht. Dennoch steht er ihm näher als alle späteren Enthusiasten. Als die Zeit der ersten Begeisterung und der engen Gemeinschaft Gleichgeführter und Gleichgesinnter vorüber war, da hörte auch der Geist auf in jener unvermittelten und übergewaltigen Weise zu wirken. Es galt jetzt, den Weg deutlich zu machen, auf dem die neuschaffende Zuversicht zu Gottes Liebe eine Macht im Menschengemüt wird oder auf dem der hl. Geist erlangt wird. Da hat Luther den paulinischen Gedanken aufgenommen, der eine Parallele zu Paulus Lehre vom Geiste bildet, den Gedanken von der Lebensgemeinschaft mit Christus, und hat das psychologisch verständliche Motiv desselben weitergebildet, nach dem es das Bewußtsein um die Liebe des Christus ist, dessen überwältigende Macht den Menschen zu einer neuen Kreatur macht. Dagegen der Versuch, durch irgend welche Technik der asketisch-kontemplativen Selbstbearbeitung den Empfang des Geistes herbeizuführen, steht außer aller Kontinuität mit dem Apostel.

Aber ist es nun nicht doch eine viel zu enge Schablone, in die die Mannigfaltigkeit des christlichen Lebens hineingepreßt wird, wenn Luthers Anleitung zur Heilsgewißheit wenigstens ihren charakteristischen Momenten nach als die allein richtige behauptet wird? Begegnen nicht auch in der evangelischen Kirche unsrer Zeit freie

Kinder Gottes, die ohne sich um diese Schablone zu kümmern, auf eigenen Wegen oder vielmehr mit Hülfe der unfaßbaren göttlichen Lebenskraft Gott gefunden haben?[1]) Es wäre da einmal zu fragen, ob nicht auch für das Gelingen dieser Wege Luthers Anschauung eine genügende Erklärung giebt. Es kommen hier zwei Haupttypen rechter evangelischer Christen in Betracht, die ihre Heilsgewißheit nicht dadurch gewonnen haben und behaupten, daß sie sich auf das objektive Zeugnis der Gnade Gottes in Christus gestützt haben und stützen. Die Ersten solche, welche sie überwältigenden inneren Erlebnissen verdanken, deren Gründe ihnen verborgen sind, die Zweiten solche, welche mit einer gewissen Urwüchsigkeit und Selbstverständlichkeit ihr Leben im Vertrauen und Gehorsam gegen den Gott der heiligen Liebe führen und durch ihre unverbitterte Geduld gegenüber schweren Erfahrungen, durch ihre demütige und ernste Pflichttreue, durch ihre teilnehmende und opferwillige Liebe die Echtheit ihres Christentums beweisen, aber die Frage, ob und wodurch sie ihres Heiles gewiß seien, kaum verstehen würden. Nun, auch für sie bietet Luthers Anschauung die Erklärung dar. Bei ihr ist erstlich vorbehalten, daß der Versuch sich auf das objektive Zeugnis des Wortes und Sakraments zu stützen, zunächst ohne Erfolg bleibt[2]). Luther mahnt da dazu, um den Glauben zu bitten. Ob aber da, wenn diese Bitte schließlich erfüllt wird und als unbegreifliche Gabe Gottes der Glaube einem zufällt, nicht als ein dem Bewußtein nur verborgen gebliebener Faktor die Erinnerung an das objektive Evangelium von Christus mitgewirkt hat? Freilich nur mitgewirkt als ein Faktor. Denn damit das Wort solchen Erfolg habe, muß auch die innere Bereitung dasein, die aus Gottes geheimnisvoller, immer unberechenbarer, meist undurchsichtiger Führung des Lebens entspringt. Hier greift ein Teil der religiösen

1) Vgl. Joh. Naumann: Ist lebhaftes religiöses Empfinden ein Zeichen geistiger Krankheit oder Gesundheit 1903. S. 10.

2) 16_{45} nu läßt Gott den Glauben also schwach bleiben, darum soll man nit verzagen, sondern dasselb aufnehmen als ein Versuch und Anfechtung, durch welch' Gott probiert, reizt und treibt den Menschen, daß er desto mehr ruf und bitt um solchen Glauben.

Motive ein, aus denen Luther die überlieferte Prädestinationslehre festhielt. Die Erfahrung, daß das Wort oft erfolglos bleibt und dann auf einmal durchschlagend wirkt, und die Empfindung, daß die Herbeiführung dieses Erfolges an der eigenen Person, wo bei so vielen Andern derselbe nicht eintritt, ein unbegreifliches, wunderbares Faktum ist. Zweitens. Die durch Christus verbürgte Verheißung oder die Liebe Gottes in Christi begegnet ja dem Einzelnen nicht nur in der expressen Lehre und dem Sakrament, sondern in der ganzen Geisteswelt der Gemeinde, insbesondre in den christlichen Persönlichkeiten. Welche Fülle von Möglichkeiten zu lebhaft begeisternder wie zu still erziehender Einwirkung ist damit eröffnet. Drittens. In der Erörterung über den Glauben, der selbst die Heilsgewißheit ist, ergab sich uns, in wie mancherlei Formen und Stufen, auch in wie einfacher Gestalt eines ganz praktischen Christentums er sich verwirklichen kann, wie wenig gerade da eine an Luthers besondere Erfahrungen orientierte Schablone am Platz ist. Endlich aber ist es doch die Frage, ob nicht auch für diese Christen Zeiten und Lagen kommen, denen sie mit ihrer Begründung der Glaubensgewißheit nicht gewachsen sind und in denen sie einer zulänglicheren bedürfen. Und da hat die theologische Lehre von der Heilsgewißheit noch viel mehr ihre Probe zu bestehen, als wo es sich um die Erklärung vorhandener Heilsgewißheit handelt. Sie hat den Weg zu ihr möglichst deutlich zu machen. Nach Allem dürfen wir gewiß sein, daß Luthers Anleitung zur Heilsgewißheit auch heute noch für die verschiedensten Typen der Menschen den Weg zu freudiger, stetiger und sittlich thatkräftiger Heilsgewißheit zeigt.



Das messianische Selbstbewußtsein Jesu Christi.

Rede zur akademischen Preisverteilung am 10. Juni 1903 in Göttingen

gehalten von

Prof. Dr. Emil Schürer.

Als wir das letztemal hier versammelt waren[1]), ist uns gezeigt worden, daß das Recht nicht etwas Abstraktes, zu allen Zeiten und bei allen Völkern Identisches ist, daß es vielmehr durch den Bildungsgrad und die sozialen Verhältnisse des Volkes, in dessen Schoße es gilt, bedingt ist und darum in sehr mannigfaltigen Gestalten in der Geschichte auftritt. Was von dem Rechte gilt, gilt analog auch von der Religion. Auch sie kennen wir nicht als eine abstrakte Größe, sondern als eine in ihren Erscheinungsformen variierende und geschichtlich bedingte. Das muß selbst von der christlichen Religion gesagt werden, so gewiß wir in ihr nicht nur die vollkommenste, sondern die vollkommene Religion sehen. Auch sie ist trotzdem zu allen Zeiten, in ihren Ursprüngen wie in ihrer ganzen späteren Entwickelung, geschichtlich bedingt. Das Ewige ist dem Menschen nur faßbar in zeitlicher Form. Wie es kein Naturrecht giebt, das der Vernunft angeboren wäre und aus ihr nur herausgesponnen zu werden brauchte, so giebt es auch keine natürliche Religion, die der Mensch als angeborene und in Allen identische Ausrüstung in sich

1) Am Geburtstag des Kaisers hielt Prof. Ehrenberg die Rede über „Herders Bedeutung für die Rechtswissenschaft“.

trüge. So hat es der Rationalismus sich vorgestellt. Aber so verhält es sich nicht. Auch die Religion ist individuell nach Zeiten, Völkern und Personen.

Ihr Fortschritt aber ist bedingt durch das Auftreten schöpferischer Persönlichkeiten, durch das Auftreten von Propheten. Sie bringen ein neues Ferment in die Entwickelung. Sie heben ihre Zeit und ihr Volk eine Stufe höher. Woher sie das Neue haben, ist für die wissenschaftliche Betrachtung ein Geheimnis: individuum est ineffabile. Wo ein großer Mann in der Geschichte auftritt, da bleibt — so sehr wir uns auch bemühen, seine Person zu analysieren und sie zu begreifen als das Produkt aus den Bildungsfaktoren seiner Zeit und Umgebung — doch immer ein irrationaler Rest, vor dem wir Halt machen müssen. Und durch dieses Neue ist der geistige Fortschritt in der Geschichte der Menschheit bedingt. Alle die Ideen und Kräfte, von denen wir leben, werden nach und nach in die Geschichte eingeführt durch das Auftreten schöpferischer Persönlichkeiten. Das ist das Moment, in welchem wir die göttliche Leitung der Geschichte erblicken. Aber auch diese schöpferischen Persönlichkeiten sind Kinder ihrer Zeit, abhängig von der Bildungs-Sphäre, in welcher sie aufgewachsen sind. Was sie im Innern tragen, kann doch nur Gestalt gewinnen in den Formen und mit den Bildungsmitteln, welche ihre Zeit ihnen darbietet.

Das gilt auch von der Person dessen, in welchem die christliche Kirche ihren Heiland und Erlöser sieht, von der Person Jesu Christi. Keine Wissenschaft darf sich vermessen, das Geheimnis seiner Person zu ergründen. Und doch muß sie versuchen, ein geschichtliches Verständnis zu gewinnen, so weit als ihre Mittel es eben gestatten. Dieser Versuch ist Recht und Pflicht, sofern man sein Mensch-sein nicht als bloßen Schein betrachtet, wie die gnostischen Schulen es thaten, sondern mit der Kirche aller Zeiten an der Voraussetzung seiner wahren Menschheit festhält. Damit ist ohne Weiteres auch die Voraussetzung geschichtlicher Bedingtheit gegeben. Denn ohne sie ist ein Menschenleben nur Schein.

Die Aufgabe, ein geschichtliches Verständnis der Person Jesu

Christi zu gewinnen, ist zu groß, als daß wir in dieser flüchtigen Stunde es wagen dürften, sie in ihrem ganzen Umfange in Angriff zu nehmen. Nur ein Ausschnitt daraus kann uns heute beschäftigen. Wir wollen versuchen, der Frage näher zu treten, in welchem Sinne sich Jesus als den Messias erklärt hat. Was wollte er damit, indem er sich als solchen bekannte? Man sollte meinen, daß die Theologie auf diese Frage längst eine runde und volle Antwort gefunden hätte. Und doch stehen wir erst am Anfang ihrer Beantwortung. Denn das Problem ist in seiner ganzen Größe und Schwierigkeit überhaupt erst empfunden worden, seitdem man angefangen hat, mit der geschichtlichen Betrachtung des Lebens Jesu Ernst zu machen.

Wir müssen zunächst uns orientieren über den Stand der messianischen Hoffnung des Judentums im Zeitalter Jesu Christi. Die Quellen dafür fließen ziemlich reichlich. Es sind uns aus den letzten zwei Jahrhunderten vor Christo und dem ersten Jahrhundert nach Christo zahlreiche jüdische Schriften erhalten — Apokalypsen, Psalmen, geschichtliche Werke —, welche uns in den Stand setzen, uns ein deutliches Bild zu machen von der lebendigen Zukunftshoffnung, welche die Gemüter der Frommen damals erfüllte. Sie ruht auf den Weissagungen der Propheten. Aber diese sind doch mannigfaltig weitergebildet, umgestaltet und bereichert.

Die Grundlage der messianischen Hoffnung ist der zuversichtliche Glaube der Propheten an eine herrliche Zukunft des israelitischen Volkes. Es ist das von Gott erwählte Volk, das nicht untergehen wird, vielmehr nach allen Drangsalen und Irrungen schließlich doch noch eine Zeit reinen und vollen Glückes erleben wird. In der näheren Schilderung dieser seligen Zukunft durchdringen sich äußerliche, politische, sinnliche Ideale und innerliche, religiöse, sittliche. Die heidnischen Nachbarvölker, welche Israel bedrängt haben, verfallen dem Gerichte Gottes oder sie erkennen bewundernd die überlegene Macht Jahve's, des Gottes Israels, an. Aber auch über das Volk Gottes selbst ergeht ein Läuterungs-Gericht, infolge dessen es umkehrt von den Wegen der Sünde.

Gott vergiebt ihm und schließt einen neuen Bund mit ihm. Gerechtigkeit und Friede herrscht im Lande, und der Geist Gottes ist ausgegossen über das Volk.

Einen besonders energischen Aufschwung nahm diese Hoffnung in der Verfolgungszeit unter Antiochus Epiphanes. Als durch das Machtgebot des griechischen Königs der jüdische Kultus abgeschafft war, und im Tempel zu Jerusalem dem olympischen Zeus geopfert wurde, da richtete sich der Blick der Gläubigen um so intensiver auf die Zukunft. In dieser Zeit der Not (167 bis 165 vor Chr.) hat der unbekannte Verfasser des Buches Daniel mit gewaltigen Strichen das Gemälde der Zukunft entworfen, dessen Grundzüge von nun an unverwischt in der Phantasie der Frommen hafteten. Die heidnischen Weltreiche lösen einander in der Geschichte ab; eins nach dem andern findet seinen Untergang. Zuletzt auch das schrecklichste, das der Griechen — denn dieses ist dem Verfasser das letzte — erst die spätere Zeit hat seine Aussagen auf das römische gedeutet. Nach dem Untergang des letzten heidnischen Weltreiches wird die Herrschaft dem Volke Gottes, „den Heiligen des Höchsten", gegeben. Durch sie regiert aber Gott selbst. Er nimmt nun die Zügel in die Hand. Das Königtum Gottes ist bis dahin gleichsam latent. Er hat die Herrschaft über die Welt den Heiden überlassen. Aber nun macht er mit seinem Königtum Ernst und richtet sein Reich auf. An die Stelle der heidnischen Weltreiche tritt das Reich Gottes. Dasselbe steht also in Analogie mit den heidnischen Weltreichen und ist nur als Korrelat zu diesen zu begreifen. Aber in diesem Reiche regiert Gott selbst. Darum wird hier auch sein Wille vollkommen erfüllt, und ist seine Gnade vollkommen verwirklicht. Von dem älteren prophetischen Zukunftsbilde unterscheidet sich das des Buches Daniel durch die weitere Ausdehnung des Horizontes. Das herrliche Reich der Zukunft ist nicht mehr beschränkt auf die Grenzen des heiligen Landes. Es ist ein Weltreich. Aber der nationale Charakter ist darum doch festgehalten.

Er ist auch festgehalten in der ganzen späteren Entwickelung. Vieles ist in diesen Rahmen hineingezeichnet worden; mannigfach ist er umgestaltet worden. Aber die Grundlage ist doch geblieben.

Die Umgestaltung hat sich namentlich in der Weise vollzogen, daß das Bild immer mehr ins Uebernatürliche, Transcendente erhoben wurde. Der Gegensatz zwischen jetzt und einst wurde immer mehr gespannt. Zwei Weltperioden sind es, die einander ablösen. Die gegenwärtige Welt ist den satanischen Mächten preisgegeben. Hier herrscht die Sünde und das Uebel. Die künftige Welt steht ganz unter der Herrschaft Gottes. Da ist Sünde und Uebel schlechthin aufgehoben. Einen allmählichen Uebergang zwischen beiden giebt es nicht. Durch ein machtvolles Eingreifen Gottes tritt plötzlich die neue Welt an Stelle der alten. Das Gericht, welches an der Grenzscheide der beiden Weltperioden steht, ist ein Weltgericht. Wenn die alte Prophetie von einem Gerichte Gottes sprach, so dachte sie entweder an die Vernichtung der feindlichen Nachbarvölker der Juden oder an ein Läuterungsgericht, welches Gott über sein Volk sendet, um es wieder auf den Weg der Gerechtigkeit zu führen. Jetzt ist das Gericht ein großes Welt-Drama, in welchem das Urteil gesprochen wird über alle Menschen, und ihr Geschick sich definitiv entscheidet. Auch die Seligkeit im vollendeten Gottesreich wird immer mehr ins Wunderbare gesteigert, verläßt dabei aber doch nicht den Boden der sinnenfälligen Wirklichkeit. Die Natur ist von wunderbarer Fruchtbarkeit. Das Lebensalter nimmt wieder zu bis an tausend Jahre; und doch werden die Menschen nicht alt und lebenssatt. Die Steigerung ins Wunderbare erstreckt sich auch auf die heilige Stadt und auf den König des vollendeten Gottesreiches. Jerusalem wird erneuert, aber in der Weise, daß ein neues herrliches Jerusalem, welches schon jetzt im Himmel vorhanden ist, von dort auf die Erde herabkommt.

Ein königlicher Herrscher, welcher im vollendeten Gottesreiche regiert, gehört nicht notwendig zum prophetischen Zukunftsbilde; es giebt Propheten, bei welchen er fehlt. Schon früh findet sich aber allerdings auch die Hoffnung, daß die herrliche Zukunft des Volkes herbeigeführt wird durch einen gerechten, heiligen, von Gott mit seinem Geiste gesalbten Herrscher. Und diese Hoffnung ist in der späteren Zeit mit steigender Entschiedenheit festgehalten worden. Dabei ist jedoch die ältere und ursprüngliche Anschauung

die, daß nach der Begründung des neuen Zustandes durch einen besonders machtvollen Herrscher es dem Volke auch in alle Zukunft nicht an mächtigen und frommen Herrschern aus dem erlauchten Hause Davids fehlen werde. Die Hoffnung geht also auf eine endlose Dauer der Dynastie. Später wird der König des vollendeten Gottesreiches zu einer Einzelpersönlichkeit, welche mit wunderbaren Gaben und Kräften ausgerüstet ist. Er ist „der Gesalbte" schlechthin, der Messias, dessen Herrschaft eine unbegrenzte ist. Sporadisch findet sich auch bereits im Zeitalter Jesu Christi die Anschauung, daß der Messias als himmlische Persönlichkeit von oben herab kommt, um sein Reich aufzurichten auf Erden.

Daß dieses als universelles Weltreich gedacht ist, ist auf Grund des Buches Daniel bereits gezeigt worden. Die nationale Basis ist darum doch nicht verlassen. Denn das Zentrum bildet Jerusalem, die heilige Stadt. Und die in alle Welt zerstreuten Israeliten kehren aus der Zerstreuung zurück und sammeln sich im heiligen Lande.

Während in dieser Gestaltung der Zukunftshoffnung das Aeußerliche, Politische stark in den Vordergrund tritt, sind doch die altprophetischen Gedanken von der sittlichen Läuterung Israels, von seiner religiösen Erneuerung nicht verloren gegangen. Man hat gewiß in verschiedenen Kreisen bald mehr auf das Eine, bald mehr auf das Andere den Accent gelegt. Neben den politischen Zeloten, welchen das Politische die Hauptsache war, hat es auch Stille im Lande gegeben, deren Hoffnung vor allem darauf gerichtet war, daß Gott sich seinem Volke wieder gnädig erweisen möge durch Vergebung seiner Sünde, durch sittliche Erneuerung und durch vollkommene Mitteilung des Geistes. Irgendwie aber sind doch beide Ideale immer mit einander verbunden gewesen.

Auf einen Punkt haben wir in der bisherigen Zeichnung des Zukunftsbildes noch nicht geachtet, der je länger desto stärker sich geltend machte: Das Heils-Interesse des einzelnen Individuums. Wie bei den antiken Völkern, so ist auch beim Volke Israel das Interesse, auch das religiöse Interesse zunächst gerichtet auf das Wohl der Gemeinschaft. Der Einzelne kommt dabei wenig in

Betracht. Er verfällt nach dem Tode einem schattenhaften, kraftlosen Dasein im Totenreiche. In den letzten Jahrhunderten vor Chr. tritt aber das persönliche Heilsinteresse immer mehr in den Vordergrund. Die Hoffnung geht nicht nur auf eine selige Zukunft des Volkes, sondern auch auf eine solche des einzelnen Frommen. In verschiedenen Formen prägt sich dieselbe aus: zunächst in der Form der Auferstehungshoffnung. Die verstorbenen Frommen werden aus dem Grabe hervorgehen, um am messianischen Reiche teilzuhaben. Aber die Teilnahme am messianischen Reiche ist nicht immer und überall das letzte Ziel der Hoffnung. Sie geht höher und tiefer auf ein ewiges Sein bei Gott in einem Zustande himmlischer Seligkeit. Indem diese persönliche Heilshoffnung kombiniert wird mit der alten Hoffnung auf ein herrliches messianisches Reich, entstehen neue komplizierte Gebilde. Denn insofern die persönliche Hoffnung weiter geht als auf die Teilnahme am messianischen Reiche, verhält sie sich zur Reichshoffnung disparat. Nach letzterer ist ja das messianische Reich das eigentliche Ziel der Hoffnung. Die Komplikationen, die sich hieraus ergeben, weiter zu verfolgen, ist aber hier nicht mehr unsere Aufgabe.

Neben der geschilderten Zukunftshoffnung war noch ein zweites Moment charakteristisch für die jüdische Frömmigkeit im Zeitalter Jesu Christi: das ängstliche *Streben nach pünktlicher Erfüllung des Gesetzes*. Nur wer in diesem Punkte tadellos erfunden wurde, durfte hoffen, des künftigen Heiles teilhaftig zu werden.

Nehmen wir beides zusammen: messianische Hoffnung und strenge Gesetzlichkeit, so haben wir die *geistige Atmosphäre*, in welche *Jesus* hineingestellt war, als er als Glied seines Volkes heranwuchs.

Was haben wir nun als das grundlegende Element seines eigenen Bewußtseins zu betrachten? Wir werden nicht fehlen, wenn wir vom Allgemeinen ausgehen. Was in Jesu Innerem lebte, war ein *neues Ideal der Sittlichkeit* und ein *neues Ideal der Frömmigkeit*. Für das Judentum war die Gesetzeserfüllung eins und alles: die Sittlichkeit besteht

in Gesetzeserfüllung, und die Frömmigkeit besteht ebenfalls in Gesetzeserfüllung. Jesus fordert eine Gerechtigkeit, die besser ist als die der Schriftgelehrten und Pharisäer, und er verlangt eine Hingabe an Gott, die nicht in äußeren Observanzen besteht, sondern in demütigem Vertrauen auf Gottes Gnade.

Zunächst eine bessere Gerechtigkeit. Ein heiliger Zorn erfüllt ihn angesichts des Scheinwesens, zu welchem die pharisäische Gesetzlichkeit geführt hat. Sie thun ihre Werke, um gesehen zu werden von den Menschen. Aber nicht auf das Thun, sondern auf die Gesinnung kommt es an. Der Baum muß gut sein; dann bringt er von selbst gute Früchte. Die Gesinnung aber, die Jesus fordert, ist die der selbstlosen Liebe. Völliger Verzicht auf alle eigenen Interessen und ausschließliche Hingabe an die Interessen des Andern. Die wahre Größe besteht im Dienen. „Wer der erste von euch sein will, der sei ein Knecht Aller.“ (Mc. 10,44.) Die selbstlose Liebe erstreckt sich auch auf die Feinde. Sie zürnt nicht; vergilt nicht Böses mit Bösem; vergiebt alles; richtet nicht; sieht nicht den Splitter im Auge des Andern. Sie duldet auch Unrecht willig, wenn damit dem Andern gedient werden kann. „Wer dich auf die eine Backe schlägt, dem reiche auch die andere dar“ — so parador das Wort formuliert ist, so ernst ist es gemeint.

Was von der Sittlichkeit gilt, gilt auch von der Frömmigkeit. Auch hier tritt Jesus der Veräußerlichung entgegen und dringt auf Verinnerlichung. Was er dabei aber Positives giebt, ist thatsächlich ein neues Ideal. Gott ist ein liebender Vater aller Menschen, ja aller Kreaturen, der sich ihrer in Liebe erbarmt und für sie sorgt, im Großen und im Kleinen. Es kommt für den Menschen nur darauf an, daß er in kindlichem Vertrauen sich ihm naht, sich demütig ihm unterwirft, von ihm Alles hofft und erbittet. Jeder, der kommen will, wird aufgenommen; auch der Sünder. Ja es ist besondere Freude im Himmel über einen Sünder, der Buße thut. Wer so mit seinem ganzen Leben in Gott ruht, der ist selig auch in Not und äußerer Trübsal.

Wenn wir alle diese Sprüche zusammen nehmen und sie in ihrer Gesamtheit auf uns wirken lassen, so müssen wir ohne Weiteres empfinden: hier tritt ein Neues in die Geschichte

ein. Man mag für noch so viele Einzelheiten mehr oder weniger passende Parallelen finden: das Ganze in seiner Kraft und Tiefe ist doch ein Neues.

Und dessen war auch Jesus selbst sich bewußt.

Mit souveräner Sicherheit hat er seine sittlichen Maximen den Forderungen des alten Gesetzes gegenüber gestellt: „Es ist gesagt zu den Alten, ich aber sage euch." Das alte Gesetz, dem er seine neuen Forderungen gegenüberstellt, sind nicht etwa die Satzungen der Schriftgelehrten, sondern das mosaische Gesetz selbst. Aus diesem sind die Sätze genommen, die er als ungenügend bezeichnet: Du sollst nicht töten, nicht ehebrechen, nicht falsch schwören. Diesen Sätzen stellt er seine strengeren und tieferen Forderungen entgegen. Es ist also ein neues sittliches Ideal, das er verkündigt.

Aber auch das Wesen Gottes hat er erst enthüllt. Nach der Darstellung des vierten Evangeliums besteht geradezu das ganze Erlösungswerk darin, daß Jesus den Vater geoffenbart hat. „Ich habe den Menschen deinen Namen geoffenbart", in diesem Wort faßt er hier sein Lebenswerk zusammen (17, 6.) Nun ist ja das vierte Evangelium keine eigentlich historische Quelle. Daß aber seiner Darstellung in diesem Hauptpunkte etwas Thatsächliches zu Grunde liegt, zeigen uns die drei andern Evangelien. Auch hier beansprucht Jesus durchaus, eine neue Offenbarung gebracht zu haben. Die Frömmigkeit, die er fordert, ist ein neuer Wein, der sich nicht in die alten Schläuche fassen läßt. (Mc. 2, 18—22.) Seine Predigt ist ein σημεῖον, eine göttliche Kundgebung, wie die des Jonas, aber gewaltiger als diese. (Mt. 12, 39—41. Lc. 11, 29—32.) Die Jünger werden selig gepriesen, daß sie sehen und hören, was viele Propheten und Gerechte nicht gesehen und nicht gehört haben. (Mt. 13, 16—17. Lc. 10, 23—24.) Die Jünger selbst, die Jesu Wort weiter tragen, sind daher ein Licht für die Welt. (Mt. 5, 14.)

Am bestimmtesten aber hat Jesus die Neuheit seiner Offenbarung betont in einem Worte, bei welchem wir etwas länger verweilen müssen. (Mt. 11, 27. Lc. 10, 22:) „Alles ist mir übergeben von meinem Vater. Und Niemand kennt den Sohn außer der Vater, und Niemand den Vater außer der Sohn, und wem

der Sohn ihn offenbaren will." Zweierlei ist hier betont. Zunächst die Einzigartigkeit seines Sohnes-Verhältnisses zu Gott. Dieses Verhältnis ist nicht ein naturhaftes, physisches oder metaphysisches, sondern ein ethisches. Es steht in Analogie mit dem Verhältnis aller Gotteskinder zu ihrem himmlischen Vater. Daher betet auch Jesus zu Gott und thut seine Wunder im Vertrauen auf Gottes Beistand. Aber sein Sohnes-Verhältnis ist doch von einzigartiger Intensität. Wie nur Gott, der Herzenskündiger, ihn kennt, so kennt auch er allein den Vater. Auf Grund seiner innigen Beziehung zu Gott hat er also eine einzigartige Gottes-Erkenntnis. Statt der Präsentia, welche unser gewöhnlicher Text bietet, haben manche alte Zeugen die Präterita: Niemand hat den Sohn erkannt, und niemand hat den Vater erkannt. Der Sinn bleibt auch bei dieser Lesart im Wesentlichen derselbe: Jesus ist im Besitz einer einzigartigen Gotteserkenntnis. Eben darum kann er allein den Vater offenbaren. „Niemand kennt den Vater außer der Sohn, und wem der Sohn ihn offenbaren will." In diesem Sinne ist auch der erste Satz zu verstehen: „Alles ist mir übergeben vom Vater." Nach dem Zusammenhang ist dabei im Wesentlichen an die Offenbarung zu denken, die ihm übertragen ist. Der Inhalt derselben ist der Vater. Ein etwas anderer Sinn würde sich ergeben, wenn — was ebenfalls einige alte Textzeugen haben — die beiden Satzhälften in umgekehrter Reihenfolge zu lesen wären, so daß sich am Schluß aneinander anreiht: „Niemand kennt den Sohn, und wem der Sohn sich offenbaren will." Dann wäre er selbst Inhalt der Offenbarung. Das ist aber weder nach dem Zusammenhang der Stelle, noch nach dem sonstigen Inhalt der Predigt Jesu anzunehmen. Denn er spricht überwiegend nicht von sich, sondern vom Vater.

Die Einzigartigkeit seines Sohnes-Verhältnisses kommt auch sonst zum Ausdruck. Er vernimmt bei der Taufe die Himmelsstimme: „Du bist mein geliebter Sohn." Er spricht nicht selten von Gott als seinem Vater.

Auf der Einzigartigkeit seines Sohnes-Verhältnisses beruht sein einzigartiger Beruf. Dieser ist zunächst, wie wir gesehen haben, die Predigt. Er verkündigt, was in ihm lebt. Gegen-

über der Veräußerlichung alles Lebens durch die pharisäische Gesetzlichkeit sieht er sich vor die Aufgabe gestellt, das Volk zu erziehen zu einer besseren Gerechtigkeit und Frömmigkeit. Das ist mehr als ein bloßes Lehren. Es ist die Mitteilung eines neuen Lebens. Die Sünder bringt er zur Umkehr, die Selbstgerechten zur Demut, die Verzagten zu einem fröhlichen Gottvertrauen. Und er giebt diesem Wirken von vornherein eine Beziehung auf das nahe Gottesreich. Das Gottesreich ist nahe. Nur die Würdigen können daran teil haben. Darum ist es Zeit, umzukehren und sich von Jesu den rechten Weg weisen zu lassen. Die Kraft seines Wirkens äußert sich aber auch noch in anderer Beziehung. Sünde und Uebel stehen in engster Beziehung zu einander. Das Volk ist heimgesucht von mancherlei Not und Plagen, die man auf den Einfluß dämonischer, widergöttlicher Mächte zurückführte. Auch hier greift er ein. Durch die Macht seines Wortes und seiner ganzen Erscheinung macht er die Menschen nicht nur dessen gewiß, daß ihnen ihre Sünden vergeben sind, sondern er reißt sie auch heraus aus der Umarmung durch die dunkeln Mächte, von welchen sie sich gebunden fühlen. Er verkündigt nicht nur Gottes Gnade, sondern er teilt sie auch mit.

Mit dem bisher Geschilderten sind nun die Elemente gegeben, aus welchen die *Entstehung des messianischen Selbstbewußtseins Jesu* zu erklären sein wird, sofern eine solche Erklärung überhaupt statthaft und möglich ist. Er ist dessen gewiß, auf Grund seiner innigen Gemeinschaft mit Gott im Besitz eines neuen inneren Lebens zu sein, und darum auch den Beruf zu haben, dieses neue Leben seinem Volk und den Menschen mitzuteilen. *Er sieht sich vor die Aufgabe gestellt, nicht nur neue Güter, sondern das wahrhaft wertvolle Gut den Menschen zu bringen.* Nehmen wir dazu, daß nach den Weissagungen der Propheten und den Anschauungen seiner Zeit dieser Zustand der Seligkeit durch den messianischen König herbeigeführt werden sollte, so sind die Verbindungsfäden vorhanden, welche von dem einzigartigen Selbstbewußtsein Jesu hinüberführen zu seinem Messiasbewußtsein. Dem

Messias kommt ja der Beruf zu, vor welchen Jesus sich gestellt sieht; und der Messias ist vermöge seiner einzigartigen Vertrauensstellung zu Gott auch „der Sohn Gottes“, als welchen Jesus sich weiß.

Aber hat er sich überhaupt als den Messias erkannt und erklärt? Es ist das in neuerer Zeit von Einzelnen bezweifelt worden. Die große Mehrzahl auch der kritischen Theologen hat doch mit Recht an dieser Thatsache als einer zweifellosen festgehalten. Der ganze Prozeß der Verurteilung Jesu ist nur von hier aus zu verstehen. Er wird verurteilt, weil er sich als den Messias, den Sohn Gottes, bekennt. (Mc. 14, 61 f.) Er wird von dem rohen Uebermut der Soldaten als der König der Juden verspottet. (Mc. 15, 18.) Die Aufschrift auf dem Kreuz lautet: „Der König der Juden“. (Mc, 15, 26.)

Wenn dies feststeht, dann erhebt sich aber sofort eine Reihe von Fragen, die uns erst die ganze Schwierigkeit des Problemes zeigen. Wann ist Jesus seiner Messianität gewiß geworden? Seit wann ist er damit auch öffentlich hervorgetreten? In welchem Sinne will er der Messias sein? Die Fragen hängen teilweise mit einander zusammen. Wir müssen versuchen, ihnen insoweit näher zu treten, als die Quellen es gestatten.

Es kann als ein Uebergriff erscheinen, daß wir die erste Frage überhaupt gestellt haben. Wer soll wissen, seit wann Jesus seiner Messianität gewiß geworden ist? Das Geheimnis eines rein inneren Vorganges läßt sich nicht erlauschen. Und doch dürfen wir eine Antwort auf die Frage wagen. Nach dem Bericht der ältesten Quelle, auf welche unsere drei ersten Evangelien zurückgehen, war die Taufe Jesu durch Johannes am Jordan von zwei Vorgängen begleitet: er sieht den Geist auf sich herabkommen und er vernimmt eine Stimme vom Himmel: „Du bist mein geliebter Sohn, an Dir habe ich Wohlgefallen gefunden“. Er selbst ist es, der beides wahrnimmt. Die Stimme ist an ihn gerichtet; und es ist in dem ältesten Bericht, wie Marcus und Lucas ihn uns erhalten haben, nicht angedeutet, daß sonst noch Jemand sie vernommen hat. Beides kann doch nichts anderes heißen als: er fühlt sich seitdem mit dem Geist ausgerüstet, und er ist seitdem seiner Gottessohnschaft gewiß. Es sind innere

Vorgänge, über die er wohl im vertrauten Jüngerkreis sich geäußert hat, und die dann später zu einer mythologischen Erzählung sich verdichtet haben. Für die wesentliche Authentie des Berichtes spricht namentlich dies, daß die Vorstellung von einer Ausrüstung durch den Geist in späterer Zeit sich nicht gebildet haben kann, als man in Christo eine vom Himmel herabgekommene göttliche Hypostase erblickte. Ist der Bericht so aufzufassen, so ist uns damit eine kostbare Kunde erhalten. Was schon lange in Jesus schlummerte, ist nun in dem feierlichen Moment der Taufe zum Durchbruch gekommen. Er ist der Sohn Gottes, der als solcher einen besonderen Beruf an die Menschheit hat, und der dazu auch von Gott mit dem Geist ausgerüstet worden ist.

Aber dürfen wir Gottessohnschaft und Messianität als gleichbedeutend setzen? An sich ist das ja keineswegs notwendig. Aber hier wird es so zu verstehen sein. Das zeigt uns die Geschichte von der Versuchung, die an die Erlebnisse bei der Taufe sich anschließt. Auch hier wird es sich ähnlich verhalten, wie mit den Vorgängen bei der Taufe. Innere Erlebnisse, von welchen Jesus im vertrauten Jüngerkreise gesprochen hat, haben in der späteren Ueberlieferung die Gestalt einer dramatischen Geschichte angenommen. Der Kern der Versuchungsgeschichte ist der, daß Jesus vom Versucher gereizt wird, von seiner messianischen Macht einen Gebrauch zu machen, der im Widerspruch mit dem wahren Willen Gottes steht. Er soll aus Steinen Brod machen, sich von der Zinne des Tempels herabstürzen und dem Satan huldigen, der ihm die Herrschaft über die Welt verspricht. Besonders im letzten Falle ist es deutlich, daß es auf Jesu messianisches Bewußtsein abgesehen war. Sofern er der Messias ist, muß sein Streben auf Weltherrschaft gehen. Diese verspricht ihm der Satan, wenn er ihm huldigt. Aber auch die andern Reizungen gehen von der Voraussetzung seines messianischen Bewußtseins aus. Er soll seine Macht dazu benützen, um materielle Interessen zu befriedigen und vor den Augen der Menschen ein großes Schauwunder zu verrichten. Die inneren Vorgänge, die der Erzählung zu Grunde liegen, werden also die sein: Nachdem er seiner messianischen Dignität gewiß geworden war, sieht er sich

durch die vulgäre Vorstellung von der Macht und Würde des Messias versucht, als Messias in diesem vulgären Sinne aufzutreten, materielle Interessen zu verfolgen, Ehre und Macht zu erstreben. Er empfindet das als Versuchung, denn er ist sich bereits dessen bewußt, daß sein Beruf ein anderer ist: innere, geistige Güter der Menschheit zu bringen. Er weist diese Versuchung siegreich ab, und ringt sich zu einer anderen, tieferen und reineren Auffassung von seinem messianischen Berufe hindurch. Er ist der Messias, der sein Volk zum Heil führen soll; aber nicht ein Messias, der äußere, materielle Güter bringt, am wenigsten ein König, der politische Macht und Freiheit herstellt, sondern der Sohn Gottes, der die Menschen von der Macht der Sünde und des Uebels befreit und sie zur seligen Gemeinschaft mit Gott hinführt.

Ist die Versuchungsgeschichte so aufzufassen, so ist damit auch erwiesen, daß Jesus eben von jetzt an ein klares und sicheres Bewußtsein über seinen messianischen Beruf und die Art desselben hat. Nicht erst im Laufe seines öffentlichen Wirkens hat sich ihm dies aufgedrängt, sondern, indem er jetzt dem Rufe seines himmlischen Vaters folgt und öffentlich zu wirken beginnt, ist er über Sinn und Ziel dieses Wirkens von Anfang an innerlich fest und gewiß.

Aber er *tritt* allerdings *noch nicht als Messias* auf. Er predigt zunächst nur, daß das Gottesreich nahe ist, und will die Menschen auf den Anbruch desselben vorbereiten. Er sammelt auch Jünger, die ihn unterstützen in dieser Wirksamkeit. Aber von seiner Messianität ist nicht die Rede. Im vierten Evangelium ist dies freilich anders dargestellt. Da erkennen die Jünger sofort bei ihrer Berufung in ihm den Messias und schließen sich eben darum an ihn an. Auch in unserm ersten und dritten Evangelium tritt der wirkliche Sachverhalt nicht mehr deutlich zu Tage. Aber in unserm zweiten Evangelium, in welchem uns sicher der Aufriß der ältesten Quelle am getreuesten erhalten ist, ist der Gang der Geschichte vollkommen deutlich. Weder Johannes der Täufer noch die eigenen Jünger Jesu sehen in der ersten Zeit seines Auftretens in ihm den Messias. Die Jünger schließen sich ihm an als Gehülfen in seiner Wirksamkeit. Daß er der Messias

ist und sein will, davon haben sie zunächst keine Ahnung. Wiederholt hebt dies der Evangelist mit Nachdruck hervor. Sie fragen erstaunt: Wer ist dieser, daß ihm Wind und Meer gehorchen? (Mc. 4, 41). Sie verstanden nicht sein gewaltiges Wirken, denn ihr Herz war verhärtet (Mc. 6, 52). Erst nachdem Jesus sie in längerem Zusammensein zum Verständnis seiner Person erzogen hat, stellt er an sie die entscheidende Frage, für wen sie ihn halten? Und da bricht nun Petrus in das Bekenntnis aus: „Du bist der Christos", d. h. der Messias (Mc. 8, 29). Die epochemachende Bedeutung dieses Bekenntnisses tritt in der Erzählung des Marcus deutlich hervor. Es ist etwas Neues, das jetzt zum erstenmale zum Ausdruck kommt. Gewiß wird Jesus die Jünger allmählich zum Verständnis seiner Person angeleitet und sie auf die Einzigartigkeit seines Berufes hingewiesen haben. Aber zur offenen Aussprache kommt es jetzt zum erstenmale. Und auch jetzt noch will Jesus nicht vor allem Volk mit seiner Messianität hervortreten. Er verbietet den Jüngern, davon zu sprechen. Er deutet wohl an, daß er von Gott gesandt ist zum Heil der Menschen. Wer ihn aufnimmt, nimmt den auf, der ihn gesandt hat (Mc. 9, 37). Als Messias aber will er noch nicht öffentlich hervortreten. Erst in der letzten Zeit seines Wirkens thut er dies doch. Vor dem hohen Rat bekennt er sich als den Messias (Mc. 14, 61 f.); und die Frage des Pilatus, ob er der König der Juden sei, bejaht er thatsächlich durch Stillschweigen (Mc. 15, 2--5).

Der Grund dieser langen Zurückhaltung trotz der innern Selbstgewißheit kann nicht wohl zweifelhaft sein. Wäre er von vornherein als Messias aufgetreten, so würde er unvermeidlich einen politischen Enthusiasmus entfacht haben. Für die vulgäre Vorstellung war der Messias wesentlich auch der politische Befreier. Er will der Messias in einem ganz andern Sinne sein. Er will von innen heraus wirken, das Volk innerlich befreien. Er muß darum die Erregung eines äußerlichen Enthusiasmus vermeiden. Sein ganzes Werk, wie er es auffaßt, würde vereitelt worden sein, wenn er mit dem Messias-Titel frühzeitig hervorgetreten wäre. Selbst den Jüngern gegenüber muß er alles aufbieten, um sie zum rechten Verständnis seiner Messianität an-

zuleiten. Auch ihnen gegenüber vermeidet er es lange, davon zu sprechen. Und als es endlich zur offenen Aussprache kommt, weist er sie sofort darauf hin, daß sein Weg zunächst durch Leiden und Tod hindurchgeht (Mc. 8, 31). Er sieht das deutlich kommen und spricht es aus, um damit direkt einer falschen Auffassung seiner Messianität entgegenzutreten. Er ist nicht ein Messias, der alsbald das Reich der Herrlichkeit aufrichtet. Sein Weg geht zunächst in den Tod; und zwar zum Heil der Seinen. Er giebt sein Leben hin, um Viele zu retten. Das ist ein Gedanke, der der ältern Messias-Idee durchaus fern liegt.

Es ist also doch eine völlige Umbildung der Messias-Vorstellung, die Jesus vollzieht, indem er den Titel auf sich anwendet. Der Messias-Titel ist eben nur die zeitgeschichtliche Form, in welche sich das Bewußtsein seines einzigartigen Berufes kleidet. Für die Propheten des alten Testamentes wie für das spätere Judentum war der Messias der machtvolle Herrscher, der von Gott gesalbte König. Davon ist hier — wenigstens zunächst — nicht die Rede. Auch seine Jünger sollen noch dem Kaiser geben, was des Kaisers ist. An eine plötzliche Umgestaltung der politischen Verhältnisse wird nicht gedacht. Das Wort „Mein Reich ist nicht von dieser Welt“ steht zwar nur im vierten Evangelium (Jo. 18, 36). Es bringt aber das Selbstbewußtsein Jesu zu einem richtigen Ausdruck. Er ist zwar der Messias, insofern Gott durch ihn das Heil den Menschen darbietet. Aber dieses Heil ist vor allem ein inneres Gut.

Zu dem Messiasbilde, wie die alten Propheten es zeichnen und das spätere Judentum es festgehalten hat, gehört auch die Voraussetzung, daß der messianische König aus der königlichen Dynastie Davids hervorgehen werde. Daß diese Voraussetzung bei Jesus zutreffe, wird schon im Neuen Testamente vorausgesetzt. Schon Paulus sagt im Römerbrief, daß Jesus dem Fleische nach aus Davids Samen geboren sei; und die Geschlechtsregister bei Matthäus und Lucas versuchen diese Abstammung durch Herstellung der Genealogie nachzuweisen. Aber die beiden Geschlechtsregister widersprechen sich und beweisen damit, daß sie auf sehr unsicheren Materialien ruhen. Wir haben

aber auch noch ein Wort Jesu selbst, welches die Thatsache seiner Abstammung aus Davids Geschlecht sehr in Frage stellt. Es lautet (Mc. 12, 35—37): „Wie sagen die Schriftgelehrten, daß der Messias Davids Sohn ist? Er selbst David spricht im heiligen Geist: Der Herr hat gesagt zu meinem Herrn: Setze dich zu meiner Rechten bis ich mache deine Feinde zum Schemel deiner Füße. Er selbst David nennt ihn Herrn. Wie ist er also sein Sohn?" Die herkömmliche Exegese sieht in dieser Frage nur eine Rätselfrage, welche Jesus den Zuhörern stellen wolle. Er lege ihnen das Problem vor, wie beides zu vereinigen ist: Davids Sohn und doch Davids Herr. Er löse das Problem nicht, weil er eben seinen Gegnern nur zum Bewußtsein bringen wolle, daß sie von ihrer mangelhaften Einsicht aus unvermögend seien, derartige Dinge richtig aufzufassen. Wer unbefangen an die Stelle herantritt, wird sich doch sagen müssen, daß der Eindruck derselben ein anderer ist. Die beiden Fragen am Anfang und am Schlusse scheinen doch darauf zu deuten, daß Jesus die Forderung der davidischen Abstammung ablehnen will. Der Messias ist etwas anderes und höheres als Davids Sohn; er ist nach dem Psalmwort vielmehr Davids Herr; steht an Rang und Bedeutung über ihm. In diesem Sinne hat sicher der Verfasser des Barnabasbriefes das Wort Jesu aufgefaßt, und der Wortlaut spricht stark zu Gunsten dieser Auffassung. Auf alle Fälle paßt die Ablehnung davidischer Abstammung vortrefflich zu der Auffassung Jesu von seiner Messianität, wie wir sie bereits konstatiert haben. Nur für einen politischen Messias ist die davidische Abkunft von Bedeutung; für einen unpolitischen ist sie bedeutungslos. Daß schon Paulus sie voraussetzt, kann ein Postulat sein auf Grund der herrschenden jüdischen Dogmatik.

Mit der Ablehnung alles Politischen scheint auch die rätselhafte Selbstbezeichnung Jesu als „des Menschen Sohn" zusammenzuhängen. Es ist neuerdings bezweifelt worden, daß Jesus diese Selbstbezeichnung gebraucht hat, weil „Menschensohn" nach aramäischem Sprachgebrauch nichts anderes heißt als „Mensch". „Der Mensch" aber sei ein viel zu allgemeiner Ausdruck, als daß Jesus ihn als Selbstbezeichnung gebraucht haben könne. Um diese

Ansicht durchzuführen, muß man in sehr radikaler Weise die Geschichtlichkeit unserer Ueberlieferung bestreiten. Ich glaube nicht, daß wir dazu berechtigt sind. Und die Allgemeinheit des Ausdrucks wird doch erklärlich, wenn wir die Anlehnung an das Buch Daniel beachten. Der Mensch, der dort auf den Wolken des Himmels erscheint, ist Sinnbild der Gemeinde Gottes. Während die Tiergestalten, die aus dem Abgrunde aufsteigen, die heidnischen Weltreiche bedeuten, bedeutet die Menschengestalt, die von oben kommt, die Gemeinde Gottes. Diese Menschengestalt ist dann auf die Person des Messias gedeutet worden, und auf Grund dessen konnte Jesus die Bezeichnung auf sich anwenden. „Der Mensch" ist dann nur verkürzter Ausdruck für „der Mensch, von welchem Daniel spricht, der Messias". Auch die Wahl dieses Ausdruckes hat ihren Grund in der Ablehnung alles Politischen. Nicht den Sohn Davids und nicht den gesalbten König Israels nennt sich Jesus, sondern den von Daniel verheißenen Menschensohn, weil dieser Ausdruck politisch farblos ist und die göttliche Sendung des Messias in den Vordergrund stellt.

Wie die Auffassung vom Messias eine Umbildung durch Jesus erfahren hat, so auch die vom Reiche Gottes. Eins hängt mit dem andern zusammen. In der ersten Zeit seines Auftretens hat Jesus nur auf die Nähe des Gottesreiches hingewiesen. Er sagt nicht: „es ist da", sondern „es ist nahe". Im weiteren Verlaufe seines öffentlichen Wirkens weist er aber dann darauf hin, daß das Gottesreich in seinen Anfängen schon vorhanden ist. Den Beweis dafür entnimmt er aus der Ueberwindung der dämonischen Mächte. „Wenn ich durch den Geist Gottes die Dämonen austreibe, so ist ja das Reich Gottes zu euch gekommen" (Mt. 12, 28. Lc. 11, 20). Das wahre Gut des Gottesreiches ist die Ueberwindung von Sünde und Uebel. Diese geht jetzt bereits vor sich. Darum sind in Jesu Wirken die Anfänge des Gottesreiches schon vorhanden. Von besonderer Wichtigkeit ist hier ein Wort, das Lukas uns erhalten hat (Lc. 17, 20—21). „Das Reich Gottes kommt nicht mit äußerlichen Geberden; man wird auch nicht sagen: siehe hier oder da ist es; denn siehe, es ist mitten unter euch." Es wird hier nicht nur betont, daß das Gottesreich schon ange-

brochen ist, sondern auch, daß man sein Kommen überhaupt nicht äußerlich wahrnehmen kann. Es kommt nicht μετὰ παρατηρήσεως „unter Beobachtung". Es kommt nicht plötzlich und sinnenfällig, sondern allmählich und unvermerkt. Dieses allmähliche Kommen wird auch durch Gleichnisse anschaulich gemacht. Wie die Saat allmählich wächst und der Sauerteig allmählich alles durchdringt, so entwickelt sich das Gottesreich von kleinen Anfängen an zu immer gewaltigerem Umfang und durchdringt immer mehr alle Weltverhältnisse. Diese Gleichnisse wenden sich direkt polemisch gegen die jüdische Auffassung und wollen sie korrigieren. Nach der jüdischen Auffassung sind die gegenwärtige und die künftige Weltperiode durch einen scharfen Einschnitt getrennt. Durch ein wunderbares Eingreifen Gottes erfolgt plötzlich eine völlige Umgestaltung. Für Jesus ist das wesentliche Gut nicht diese äußere Umgestaltung, sondern die Wirksamkeit der Gnade Gottes schon unter den gegenwärtigen Existenzbedingungen. Darum ist mit Jesu Wirken das Gottesreich in seinen Anfängen schon vorhanden. Auch hier haben wir eine Verinnerlichung und Vertiefung ähnlich wie bei der Umbildung des Messiasbegriffes.

Freilich gehört zur Vollendung des Gottesreiches auch eine Umgestaltung der äußeren Weltverhältnisse. Das wird auch in der Predigt Jesu vorausgesetzt. Auch hier hören wir von einem Gericht, das unvermutet hereinbricht, weshalb man allezeit darauf gerüstet sein soll. Jesus weist hin auf sein Wiederkommen in den Wolken des Himmels. Er spricht von einem Freudenmahl im messianischen Reiche, bei welchem viele Heiden mit Abraham, Isaak und Jakob zu Tische sitzen, und von einem neuen Gewächs des Weinstocks, welches er trinken wird mit seinen Jüngern in seines Vaters Reich. Die sinnliche Bildersprache der alten Reichshoffnung wirkt also doch noch stark nach.

Die Frage, wie weit hier das Bild geht und wie weit nicht, sowie die andere Frage, in welchem Umfang diese Sprüche authentisch sind, diese Fragen gehören zu den schwierigsten und subtilsten, mit welchen die historische Betrachtung der Geschichte Jesu zu rechnen hat. Zweierlei wird bei ihrer Beantwortung festzuhalten sein. 1) Irgendwie hat auf diesem Punkte in der späteren Ueber-

lieferung der Sprüche Jesu eine Trübung stattgefunden durch stärkeres Hereindringen des Sinnlichen und Aeußerlichen. Es ist hier ergangen wie in allen ähnlichen Fällen. Neue Gedanken und Kräfte, die in die Geschichte eintreten, dringen nicht in ihrer vollen Reinheit durch. Es folgt immer eine Reaktion des Alten, durch welche das Neue wieder getrübt wird. So wird es sich auch hier verhalten. Die sinnliche Form der Zukunftshoffnung hat sich wieder stärker geltend gemacht und auch auf die Ueberlieferung der Sprüche Jesu trübend eingewirkt. Trotzdem wäre es unstatthaft, alles was unter diese Kategorie fällt, als unhistorisch zu beseitigen. Auch in der Predigt Jesu macht sich die zeitgeschichtliche Hülle doch noch stark geltend. Manche Vertreter der historischen Theologie haben im Interesse der historischen Objektivität diesen Punkt sehr stark betont. Dem gegenüber ist doch 2) zu bemerken, daß bei der Würdigung jeder weltgeschichtlichen Persönlichkeit nicht ihre Bedingtheit durch das Alte zu betonen ist, sondern das schöpferische Neue, das sie gebracht hat. Darin liegt ihre Bedeutung. Darauf ist gerade im Interesse der historischen Objektivität der Accent zu legen. Diese Regel dürfen wir auch auf die Person Jesu Christi anwenden. Die Formen seiner Predigt sind geschichtlich bedingt. Aber nicht diese Seite ist es, die ihn für uns zum Heiland und Erlöser macht, sondern das Neue, das er gebracht hat. Aus dieser Quelle schöpft die Christenheit aller Zeiten nach allen Verdunkelungen immer wieder neue Kraft und neues Leben.

Zur Dogmatik.

Von

Julius Kaftan.

B. Prinzipielle Fragen.

4. Mögliche Standpunkte.

Mit ein paar Worten erkläre ich zunächst, wie die Ueberschrift gemeint ist.

An den in der Dogmatik einzunehmenden Standpunkt ist dabei zu denken, wie sich aus dem Hauptitel aller dieser Betrachtungen von selbst ergiebt. Als möglich bezeichne ich aber da einen Standpunkt, der keinen inneren Widerspruch einschließt und darum an und für sich denkbar ist. Es fragt sich dann weiter, ob die thatsächlichen Bedingungen des Standpunktes zutreffen. Wo das der Fall ist, ist der mögliche Standpunkt der notwendige, der, der durch die Sache d. h. durch die in der Dogmatik gestellte Aufgabe geboten ist. Ich meine also, daß ein Standpunkt in sich widerspruchslos und einwandfrei sein kann, dabei aber thatsächlich falsch. Als unmöglich bezeichne ich solche Standpunkte, die in sich widerspruchsvoll und prinzipwidrig sind, die allgemein durchzuführen daher unmöglich ist.

Natürlich, nicht ins Blaue hinein soll hier von Standpunkten und Prinzipien die Rede sein. Ich will den in meiner Dogmatik eingenommenen Standpunkt als den richtigen, durch die Sache geforderten verteidigen und andere (heute wirklich vertretene) Standpunkte zurückweisen. Eben aber unter ihnen mache ich den oben

erwähnten Unterschied. Es giebt Standpunkte, die mir zwar innerlich einwandfrei und möglich, aber thatsächlich falsch zu sein scheinen. Andere Standpunkte — und es sind heute die beliebtesten, am meisten verbreiteten — scheinen mir innerlich unmöglich zu sein, auf falschen und willkürlichen Prinzipien beruhend. Ich will eins nach dem andern besprechen.

1.

Die Dogmatik ist Normwissenschaft und ihr natürliches Prinzip ist das Autoritätsprinzip der göttlichen Offenbarung. Das ist früher besprochen worden und soll nicht wiederholt werden. Ich erwähne es nur, um daran anzuknüpfen, was ich hier über diesen nicht bloß möglichen, sondern durch die Sache gebotenen und daher notwendigen Standpunkt ausführen möchte.

Mein Interesse hat sich von jeher, schon in der Studienzeit, auf die Dogmatik konzentriert. Als ich dann in die Lage kam, Vorlesungen über sie zu halten, in der dadurch bedingten Weise an ihr zu arbeiten, ist es mir bald als das große Problem erschienen, das natürliche Prinzip der Dogmatik, eben das Autoritätsprinzip neu zu gestalten. Das ist Jahre lang der Gegenstand meines Forschens und Denkens gewesen. Und erst als ich hier einen Weg zu sehen glaubte, habe ich mich auf einem sicheren Boden gefühlt, über die Velleitäten des Suchens und Tastens, der mehr oder minder guten Einfälle, der Apercus und Sentiments hinausgehoben.

Eine Umbildung des Prinzips aus dem Fundament ist freilich erforderlich. In seiner alten intellektualistischen Form verträgt es sich weder mit dem geschichtlichen Verständnis von Schrift und Dogma, noch entspricht es den Anforderungen des geistigen Lebens der Gegenwart. Das ist eine Thatsache, die allgemein anerkannt wird. Daher sich alle, „orthodoxe“ wie „liberale“ Theologen, um andere Prinzipien bemühen — lauter Surrogate und Auskünfte der Verlegenheit. Als der einzige unter allen hat Ritschl in seiner Weise den Standpunkt der Autorität vertreten und auch dadurch sich als den erwiesen, der entgegen den herrschenden Strömungen die Nötigung der Sache empfand und mit

starker Hand auf das Ziel hinzusteuern suchte. Nur schien mir seine Weise nicht zu genügen, so richtige und wichtige Ansätze sie enthielt. Er hat keinen wirklichen Ausgleich zwischem dem geschichtlichen Schriftverständnis und der Benützung der Schrift als autoritativer Quelle der Dogmatik zustandegebracht. Und die allgemeine philosophische Begründung des Prinzips schien mir ebensowenig auszureichen. In beiden Beziehungen wenn möglich eine stichhaltigere Lösung des Problems zu finden, war deshalb die Aufgabe, die mir vorschwebte und mich vor allem beschäftigte.

Es sind drei einfache Gedanken, in denen mir die Lösung gegeben zu sein schien und scheint. 1) Die höchste und abschließende Erkenntnis, die dem menschlichen Geist erreichbar ist, erweist sich als eine praktisch begründete. Es ist nie anders gewesen und wird nie anders werden können, weil wir durch die Organisation unseres Geistes selbst, vorzüglich unseres Erkenntnisvermögens, auf diesen Weg gewiesen sind. 2) Das praktische Geistesleben ist der natürliche Boden der Autorität. Weit entfernt, daß dies Prinzip sich hier wie auf intellektuellem Gebiet als Fessel und Hindernis alles Fortschritts erweist, finden wir vielmehr, daß die Autorität ein wesentlicher Faktor im sittlichen und religiösen Leben der Menschheit ist, und dieses nur in der freien aber rückhaltlosen Hingabe an die höchste (göttliche) Autorität zur Vollendung kommt. 3) Die entscheidenden Thatsachen des praktischen Geisteslebens, der Religion und Sittlichkeit vor allem, sind nicht die Erlebnisse der einzelnen Menschenseele, sondern die Höhepunkte des geschichtlichen Lebens der Menschheit.

Diese Gedanken stehen m. E. ganz unabhängig von der Frage nach einem Autoritätsprinzip der Dogmatik fest. Auch wenn ich mich nicht zum christlichen Glauben bekennte, aber die Nötigung einsähe, eine abschließende Weltanschauung zu suchen, würde ich bei diesem Unternehmen keinen andern Weg als den durch sie gewiesenen einzuschlagen wissen. Andrerseits bieten sie die Grundlage für eine ausreichende Begründung des Autoritätsprinzips in der Dogmatik. Hierüber wie über die Möglichkeit, das so begründete Autoritätsprinzip mit dem geschichtlichen Schriftverständnis in Einklang zu setzen, will ich mich jetzt nicht wieder aus-

sprechen. Ich habe oft genug davon gehandelt, zuerst in meiner kleinen Schrift über die Predigt des Evangeliums im modernen Geistesleben (1879), dann in meinen Büchern über Wesen und Wahrheit der christlichen Religion, und zuletzt in den Prolegomena der Dogmatik, in welcher ich das Prinzip überdies am Stoff durchzuführen versucht habe. Wollte ich wieder davon handeln, würde es auf Excerpte aus diesen früheren Veröffentlichungen hinauslaufen, die keinen Zweck hätten. Hier habe ich dies alles nur erwähnt, um daraufhin nochmals zu behaupten, daß das Autoritätsprinzip das natürliche Prinzip der Dogmatik ist, der durch dies Prinzip charakterisierte Standpunkt nicht bloß ein möglicher, sondern der notwendige Standpunkt der evangelischen Dogmatik in der Gegenwart. Und daran will ich nun einige weitere Betrachtungen über den Standpunkt selbst anknüpfen zur Abwehr von Einwänden, die immer wieder dagegen erhoben werden.

Einer der gewöhnlichsten Einwände ist der, daß es unumgänglich sei, das entscheidende Prinzip in der frommen Erfahrung des Einzelnen zu suchen und nicht in einer Offenbarung, die als äußere Thatsache oder als Inbegriff äußerer Thatsachen in der Geschichte gegeben ist. Es handle sich doch um eine Anerkennung dieser Offenbarung durch das Subjekt, und diese Anerkennung sei jedenfalls eine subjektive Thatsache. Sie sei es umso gewisser, je mehr ihr persönlicher Charakter im Sinn des evangelischen Begriffs vom Glauben betont werde. Möge dann die äußere Offenbarung in welchem Maß immer den Inhalt der Glaubenssätze bestimmen, so müßte doch alles durch diesen persönlichen, also subjektiven Akt vermittelt sein. Mithin liege auch in ihm das entscheidende Moment und nicht in der äußeren Offenbarung, müsse das Prinzip aus ihm und könne es nicht aus dieser entnommen werden.

So scheinbar das jedoch klingt, so wenig vermag ich dem ein sonderliches Gewicht beizulegen. Ich würde sagen: die Prämissen sind richtig, aber die Folgerung trifft nicht zu. Nämlich, das versteht sich für jeden von selbst, der da weiß, daß wir es in der Dogmatik mit Religion und Glauben zu thun haben, dies, daß wir uns in ihr auf einem Gebiet bewegen, auf dem persön-

liche Akte und die in ihnen sich bildende Ueberzeugung entscheiden. Ganz allgemein schon gilt ja, daß nichts für uns Wirklichkeit hat, als was Thatsache unseres Bewußtseins wird. Die Offenbarung soll aber nicht durch bloße notitia, um an alte Formeln anzuschließen, Thatsache unseres Bewußtseins und somit Wirklichkeit für uns werden, sondern durch fiducia d. h. dadurch, daß wir in ein persönliches Verhältnis zu ihr treten, zu Gott, der uns in ihr offenbar wird. Lauter selbstverständliche Wahrheiten für jeden, der den evangelischen Begriff vom Glauben anerkennt! Darin liegt aber nichts, rein gar nichts, was darüber entscheidet, ob wir in der äußeren Offenbarung oder in dem subjektiven Glaubensakt das maßgebende Prinzip zu suchen haben.

Auch im gewöhnlichen Erkennen sind es subjektive Vorgänge, in denen die Erkenntnis und die sie begleitende Gewißheit zustandekommt. Werden wir deshalb urteilen, das Prinzip der Erkenntnis liege in dem subjektiven Innewerden der Wirklichkeit? Jede höhere philosophische Beurteilung vorbehalten sind wir uns zum Anfang und im täglichen Leben alle darüber einig, daß es vielmehr die Erfahrung von den Dingen selber ist, auf die es ankommt, daß die wahre Erkenntnis durch die Objekte der Erfahrung bestimmt wird. Gewiß ist nun der Unterschied zwischen der gewöhnlichen Erkenntnis und der im Glauben enthaltenen ein großer, niemand kann das mehr betonen als ich. Ich will aus dieser Parallele daher gar keine großen Folgerungen ziehen. Das lehrt sie aber doch, daß alles Erkennen subjektiv-objektiv ist, daß die Ueberzeugung immer in subjektiven Vorgängen zustandekommt, daß das als selbstverständlich zu gelten hat, und die Hervorhebung dieses Umstandes im einzelnen Fall, so richtig sie ist, an und für sich nichts beweist. Es kommt ganz darauf an, wie sich die Beziehung von Subjekt und Objekt auf einander im Erkenntnisakt jedesmal gestaltet.

Religiöse Erkenntnis giebt es nur in der Beziehung auf Offenbarung. Denn ohne Objekt, das erkannt wird, giebt es kein Erkennen. Objekt ist im religiösen Erkennen aber Gott. Gelehrte haben erfunden, daß dies vielmehr irgendwelche Zuständlichkeiten im Menschen seien. In der wirklichen Frömmigkeit ist hiervon

nichts bekannt. Sie kennt kein anderes Objekt des Glaubens als Gott. Gott aber erkennen wir nur aus seiner Offenbarung. Unter dieser Regel steht jede Gotteserkenntnis. Denn woraus immer einer Gott erkennen zu können erklärt, es sei was es sei, und er denke diese Erkenntnis als eine religiöse oder rationale, so vindiziert er dem Mittel der Gotteserkenntnis eben damit den Charakter der Offenbarung. Verlegt man daher den Schwerpunkt der religiösen Erkenntnis in die fromme Erfahrung des Einzelnen, so heißt das, daß man eben in ihr die eigentliche Offenbarung Gottes sucht, in der Geschichte nur abgeleiteter Weise, sofern die religiösen Heroen von der Offenbarung zu sagen wissen, die sie in sich erlebt haben. Das alles ist, denke ich, selbstverständlich. Es zu erwähnen war nicht überflüssig, weil nur so die Frage richtig gestellt werden kann. Sie lautet dahin, ob wir in der christlichen Religion die Offenbarung Gottes primär in der Geschichte und abgeleiteterweise in den Erlebnissen des Einzelnen zu suchen haben, oder ob es sich umgekehrt verhält.

In der christlichen Religion, nicht in der Religion überhaupt! Es giebt nur konkrete geschichtliche Religionen, keine über ihnen schwebende allgemeine Religion. Philosophische Voraussetzungen aber über das, was möglich ist, kommen hier nicht in Betracht.

Wird die Frage nun so gestellt, kann die Antwort nicht zweifelhaft sein. Christliche Religion hat von Anfang nur existiert und existiert auch heute noch nur in der Beziehung auf die Offenbarung Gottes in der Geschichte. Ungezählte Menschen haben sie in diesem Sinn erlebt und erleben sie heute so. Sie alle treten als Zeugen für diesen Sachverhalt auf. Unter denen, die sich mit Bewußtsein zum Christentum bekennen, sind es wohl nur Theologen und Philosophen, etliche unter ihnen, die anders urteilen. Auch sie jedoch können die eben hervorgehobene Thatsache nicht in Abrede stellen. Sie müssen sie aus einer Selbsttäuschung erklären und diese mit Hilfe der religiösen Psychologie verständlich machen.

Aber in Wahrheit ist das Grunderlebnis des Christen dies, daß die Offenbarung Gottes den Glauben in ihm wirkt. Sie ist nicht die Veranlassung, daß er in sich selbst eine Offenbarung

erlebt, die ihn dann zum Glauben führt, sondern sein Glaube entsteht und besteht in der Beziehung auf diese Offenbarung Gottes in der Geschichte. Diese gewinnt es ihm ab, daß er ihr gehorcht und gläubig wird: das bringt ihn erst in Zusammenhang mit dem Geist Gottes, durch den er die innere Offenbarung in ihm selbst erlebt. Er kann von der Beziehung auf die geschichtliche oder wenn man will die äußere Offenbarung nicht hypothetisch absehen, ohne inne zu werden, daß sein Glaube damit den Halt verlieren würde, seine Religion entweder aufhören oder doch eine ganz andere werden müßte. M. a. W. wenn wir auf das Christentum sehen, wie es in der Wechselbeziehung von Offenbarung und Glaube auf einander sich verwirklicht, dann finden wir, daß freilich der Glaube nur als persönliches Erlebnis und folglich in subjektiven Vorgängen zustandekommt, daß aber in diesem Erlebnis die von der äußeren Offenbarung ausgehende Wirkung das begründende Moment ist. Dann ist aber auch die äußere Offenbarung und nicht die fromme Erfahrung das Erkenntnisprinzip.

Oder sollte es doch eine Täuschung sein? Wir können es nur prüfen, indem wir den gegebenen Bestand der christlichen Religion eingehend analysieren. Dabei wird uns vor allem die Religionsgeschichte zu Hilfe kommen, der Vergleich mit anderen Religionen und die Einsicht in die Zusammenhänge, die sich als wiederkehrende in allen Religionen ermitteln lassen. Aber was wir da finden, dient nicht zur Widerlegung, sondern zur Bestätigung des eben Gesagten. Es ist im Wesen der christlichen Religion begründet, daß sie auf einer geschichtlichen Gottesoffenbarung beruht, und davon absehen heißt sie ihrer inneren Art nach verändern. Ebenso verlangt die Sache, nämlich das innere Wesen der christlichen Frömmigkeit, das Verhältnis der Offenbarung zum Glauben und zur Frömmigkeit in die Form des Autoritätsprinzips zu fassen. Das habe ich sowohl in meinem Buch über das Wesen der christlichen Religion als auch in der Dogmatik eingehend gezeigt und brauche es hier nicht zu wiederholen.

Aber etwa die gemeine Erfahrung lehrt, daß wir Menschen

das Verhältnis der Geschichte zu unserem individuellen Leben und Denken falsch zu beurteilen lieben? Was in Wahrheit inneres Erlebnis ist, projizieren wir gern in die Geschichte? Und so kommen wir dazu, statt in der inneren Offenbarung, welche die Sache ist, die wir meinen, von einer äußeren geschichtlichen Offenbarung zu reden, in ihr statt in jener den Grund zu suchen? O nein, die gemeine Erfahrung lehrt das gerade Gegenteil. Wir sind uns in der Regel gar nicht bewußt, wie groß die Abhängigkeit unseres inneren Lebens auch in seinen eigentümlichen Zügen von der Geschichte ist. Weil etwas nur unser geistiges Eigentum wird, indem wir es uns aneignen, meinen wir gewöhnlich in viel höherem Maß, als es der Wahrheit entspricht, das selber erzeugt zu haben, was in Wirklichkeit geschichtlich überkommenes Erbe ist. Dies auf das hier in Rede stehende Gebiet übertragen führt zu dem oben an dritter Stelle ausgesprochenen Gedanken, daß nicht die Erlebnisse der einzelnen Menschenseele, sondern die Höhepunkte des geschichtlichen Lebens der Menschheit die entscheidenden Thatsachen des religiösen und sittlichen Lebens sind.

Es mag daher einer allgemeine Voraussetzungen an die Beurteilung dieser Zusammenhänge mit heranbringen, und die mögen ihm schließlich doch eine andere Meinung empfehlen — wer die Dinge einfach nimmt, wie sie liegen, muß, wie mir scheint, anerkennen, daß die christliche Glaubenserkenntnis ihr Prinzip an der „äußern", eben geschichtlichen Offenbarung und nicht an der Gotteserfahrung des Subjekts hat. Ja, auch von wem jenes gilt, sollte dies als psychologische Thatsache gelten lassen, mit der er sich dann so oder anders abfinden mag. An meinem Teil setze ich hier voraus, daß in diesem Sachverhalt etwas Definitives liegt, an dem es nichts zu ändern giebt, und daß damit nicht in Einklang zu bringende Anschauungen eben irrige sind.

Die äußere, die geschichtliche Gottesoffenbarung ist das Erkenntnisprinzip des christlichen Glaubens, das Autoritätsprinzip daher das natürliche und notwendige Prinzip der Dogmatik. Nicht intellektualistisch ist das zu verstehen, als sollten der widerstrebenden Vernunft allerlei überlieferte Sätze und Wahrheiten aufgedrängt werden. Es handelt sich um praktische Erkenntnisse, um

Glauben, um Forderungen an den Willen. Aber wie es das Gebiet des Willens ist, auf dem die Autorität ihren natürlichen Boden hat, so ist das Prinzip auch im eigentlichen und strengen Sinn gemeint. So nämlich, daß seine Forderungen je nachdem auch über die (praktische) Vernunft des Einzelnen hinausragen und wir schuldig sind, unser Leben und Glauben ihnen entsprechend zu gestalten.

Wie das gemeint ist, läßt sich auf ethischem Gebiet am besten verdeutlichen. Durch den Satz nämlich, daß das Autoritätsprinzip der göttlichen Offenbarung es ausschließt, die Autonomie des sittlichen Bewußtseins, wie Kant es wollte, und wie es heute in weiten Kreisen für ausgemachte Wahrheit gilt, als oberste Instanz anzuerkennen. Der Grundsatz von der Autonomie des sittlichen Bewußtseins hat zwar eine unverletzliche Bedeutung, aber als regulatives, nicht als konstitutives Prinzip. Er bedeutet, daß niemand etwas thun darf, was wider sein Gewissen ist, und wir keine sittliche Forderung anerkennen dürfen, die wir uns nicht mit unserem Gewissen, also sittlich aneignen können. Aber er bedeutet nicht, daß wir in unserem Gewissen die höchste sittliche Instanz haben. Es ist vielmehr unsere Pflicht, nicht bloß unser Gewissen zu hüten, sondern auch es weiter zu bilden und zu entwickeln, — an den objektiven sittlichen Autoritäten, von denen Gottes Wort die vornehmste ist. Keineswegs überflüssig ist solche Erinnerung, auch praktisch nicht. Wir brauchen es z. B. alle im Streit des Tages nicht zu vergessen, daß das Evangelium uns die einfachen sittlichen Pflichten als die obersten Religionspflichten erkennen lehrt. Wie oft wird nicht hiergegen gesündigt, in der Meinung, daß es so von Gotteswegen gefordert sei in religiösen Streitigkeiten über Lehren und andere Einrichtungen der Kirche! Und so in anderen Dingen auch! Es liegt heute alle Veranlassung dazu vor, der Autonomie des sittlichen Bewußtseins theoretisch und praktisch den alten Grundsatz von dem in Gottes Wort gebundenen Gewissen entgegenzuhalten.

Nicht anders in Sachen des Glaubens! Es fragt sich nicht, was wir glauben mögen oder wollen, sondern was wir nach

Gottes Wort glauben sollen. Insbesondere hat die Dogmatik es mit dieser Regel zu halten, da es ihre Aufgabe ist, den Glauben an sich, den Glauben wie er sein soll (= Glaubenserkenntnis), darzustellen. Und daraufhin wiederhole ich, daß das Autoritätsprinzip der göttlichen Offenbarung das natürliche Prinzip der Dogmatik, der dadurch bestimmte Standpunkt der notwendige, von der Sache geforderte dogmatische Standpunkt ist. —

Sehr auffallend ist es nun, daß die theologische Richtung, welche sich selbst als die kirchliche oder rechtgläubige oder orthodoxe giebt und dafür gilt, es zu sein, diesen Standpunkt nicht kennt, ja, wie es scheint, überhaupt kein Verständnis für denselben mehr hat. Wenigstens ist mir nirgends entgegengetreten, daß ein Theolog dieser Richtung empfunden hätte, wie in meiner Dogmatik versucht worden ist, allen herrschenden Strömungen entgegen den orthodoxen Standpunkt als solchen wieder zu proklamieren und zu vertreten. Das brauchte ja gar nicht die Billigung dieses Versuchs so wie ich ihn gemacht habe einzuschließen. Was ich als die orthodoxe Lehre, die gelten sollte, vorgetragen habe, ist in manchen Punkten nicht in Einklang mit dem, was heute für orthodox gilt und Lieblingsmeinung in orthodoxen Kreisen ist. Danach finde ich es ganz begreiflich, daß es an mancherlei Widerspruch von dieser Seite nicht gefehlt hat. Erstaunlich scheint mir nur, daß die offenkundige Vertretung des formell orthodoxen Standpunktes in meinem Buch auch nicht einmal die Aufmerksamkeit eines einzigen Vertreters dieser Richtung auf sich gezogen hat. Man hat etwa gelobt, daß ich mich der „kirchlichen" Theologie wieder „genähert" hätte, unter der Fiktion, als habe Ritschls Theologie für mich den Ausgangspunkt gebildet. Aber auf die Thatsache, daß in Wahrheit ein Theolog aus der viel verlästerten Ritschlschen Schule (und gerade in diesem Punkt, wenn ich recht empfinde, doch nicht ohne bestimmten Zusammenhang mit den Intentionen des Meisters) so ziemlich der einzige Dogmatiker heute ist, der für den orthodoxen Standpunkt als solchen eintritt, hat niemand geachtet. Und das läßt sich nur daraus verstehen, daß sich für die sogenannten orthodoxen Theologen der Standpunkt vollständig verschoben hat, und sie selbst

für die Orthodoxie als solche, für den in diesem Wort ausgedrückten formalen Standpunkt keinerlei Interesse mehr haben. Es fragt sich, wie das zu erklären ist.

Ritschl hat die Ansicht vertreten, daß die Orthodoxie der Gegenwart gar keine Orthodoxie sei, sondern Pietismus. Sein großes Werk über die Geschichte des Pietismus verdanken wir diesem Umstand, es sollte zum geschichtlichen Erweis jener These dienen. Und zweifellos bilden Orthodoxie und Pietismus heute keinen Gegensatz. Insofern hat Ritschl sicherlich Recht. Wie aber die „orthodoxen" Theologen selbst in bewußter Weise sich dem Pietismus genähert haben, so kann auch ich in dieser Gestaltung der Dinge nichts Fehlerhaftes erblicken. Es heißt doch nur, daß man den Eifer für die Wahrheit mit der inneren Wärme persönlicher Frömmigkeit zu verbinden sucht, was niemand wird tadeln wollen.

Der Schwerpunkt scheint mir in dem gleichfalls von Ritschl betonten Umstand zu liegen, daß die Erneuerung der alten Dogmatik, die wir im 19. Jahrhundert erlebt haben, im Zusammenhang der romantischen Bewegung erfolgt ist. Jede Reform auf kirchlichem Boden will Rückkehr und Wiederherstellung sein: steht doch am Anfang die Offenbarung Gottes und wird daher ein Fortschritt nur gewollt, sofern er auf einem besseren Verständnis des Anfangs beruht. Auch die Reformation Luthers war vor allem von dieser Tendenz getragen. Die Romantik griff aber der Aufklärung gegenüber entschlossen auf das Erbe der Vergangenheit zurück, brachte es jener gegenüber, die dies Erbe verschleudert hatte und mißachtete, wieder zur Geltung. Ganz begreiflich daher, daß die Romantik eine entsprechende Bewegung auf dem Boden der Kirche einschloß! Damit ist nicht verneint, sondern gerade betont, daß die kirchliche Erneuerung des 19. Jahrhunderts letztlich religiöse Motive hatte und gegenüber den Verwüstungen der Aufklärung wirklich eine Erneuerung des christlichen, des evangelischen Glaubens war — wie es mir denn völlig fern liegt, sie durch die Einordnung in diesen ihren geschichtlichen Zusammenhang herabsetzen zu wollen. Nur um das Verständnis der Bewegung und ihrer Resultate ist es zu thun.

Und dafür kommt der Zusammenhang mit der Romantik wesentlich in Betracht.

Bewegung und Gegenbewegung entsprechen sich gegenseitig. Der Rationalismus hatte sich vorzüglich gegen die sogenannten objektiven Dogmen der Kirche gekehrt, Trinitätslehre, Christologie und Versöhnungslehre. Eben auf deren Wiederherstellung ist von den Vertretern der neuen Gläubigkeit das größte Gewicht gelegt worden, auf die „objektiven" Grundlagen der reformatorischen Kernlehren. Weniger das Erbe der Reformation als das gemeinsame Erbe aller christlichen Kirchen schien wieder erkämpft werden zu müssen: in ihm meinte man auch jenes als die natürliche Folgerung neu zu gewinnen. Darin vor allem tritt der Zusammenhang dieser kirchlichen Bewegung mit der Romantik zu Tage, in der Richtung auf das große Ganze der geschichtlichen Vergangenheit. Denen, die diese Zeit erlebten und Träger der kirchlichen Erneuerung waren, konnte nichts ferner liegen, als sich auf die Aufgabe zu besinnen, die der protestantischen Dogmatik durch die Reformation wirklich gestellt ist, nämlich die von ihr unverändert übernommenen altkirchlichen Lehren im Sinn evangelischer Erkenntnis neu zu gestalten.

Hierin liegt der Schlüssel zum Verständnis der heutigen Orthodoxie. Merkmal derselben ist die Anerkennung der „objektiven" Dogmen der Kirchenlehre. Wenigstens müssen die Gedanken, die einer vorträgt, die Probleme, die ihn beschäftigen, sich in deren Rahmen bewegen, mögen dann auch der Sache nach starke Abweichungen vorkommen, wie z. B. die Lehre von der Kenosis in der Christologie eine solche darstellt. Wer dagegen diesen Dogmen gegenüber eine kritische Stellung einnimmt, ist Rationalist — ein Urteil, das oft wieder nur geschichtlich verständlich ist, eben daraus, daß die Romantiker im Rationalismus den eigentlichen Feind der Wahrheit sahen und bekämpften. Dagegen gilt es nicht als Erfordernis der Orthodoxie, das Autoritätsprinzip der göttlichen Offenbarung zu vertreten und durchzuführen. Denn in diesem Punkt haben die meisten „orthodoxen" Dogmatiker der Gegenwart selber die Waffen gestreckt und andere Prinzipien erfunden, die das Autoritätsprinzip entbehrlich machen sollen.

Dies ist wieder ganz verständlich, wenn man die geschichtlichen Bedingungen in Betracht zieht, unter denen die gegenwärtige Lage entstanden ist. Die Aufklärung ist doch an niemandem spurlos vorübergegangen. Die Ansätze zum geschichtlichen Verständnis von Schrift und Dogma, die wir ihr verdanken, sind nicht verloren gewesen. Sie sind in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts weiter verfolgt und sachgemäßer, als es in den Ansätzen selber lag, die noch recht dogmatistisch waren, entwickelt worden. Es giebt heute keinen namhaften Theologen, der sich der Anerkennung dieses Sachverhalts prinzipiell entzieht. Aber damit ist dann auch das Autoritätsprinzip in seiner alten intellektualistischen Form hinfällig geworden. Mit diesem allein wäre jedoch der orthodoxen Dogmatik gedient. Folglich ist es mit dem Prinzip als solchem nichts. Andere Prinzipien werden erfunden und zu Grunde gelegt, um nun unter deren Deckmantel doch den alten dogmatistischen Schriftgebrauch und die entsprechende Deutung der Kirchenlehre zu pflegen. Wer das zu viel gesagt findet, achte nur einmal auf das Verfahren Franks in seinem System der christlichen Wahrheit. Die Schrift wird nach wie vor als Kompendium der „kirchlichen" Dogmatik benützt und das Dogma als normativer Ausdruck der christlichen Wahrheit gewertet. Die Ueberschriften sind andere geworden, das Verfahren ist ganz das alte geblieben.

Vom Standpunkt nun einer solchen „orthodoxen" oder „kirchlichen" Dogmatik aus muß natürlich eine Betrachtungsweise wie die in meiner Dogmatik befolgte abgelehnt werden. Und zwar eben weil ihr das Merkmal der Orthodoxie, die Anerkennung der alten Dogmen, fehlt. In diesem Sinn hat sich Ewald in der Kritik meiner Dogmatik ausgesprochen. Und zwar indem er eine allgemeine Erwägung vorträgt über den Unterschied zwischen dem ursprünglich evangelischen, Lutherschen und lutherischen Verständnis der christlichen Religion und einer von Ritschl aufgebrachten Deutung derselben. Danach soll der Unterschied der sein, daß in jenem alles Gewicht auf das gelegt wird, was Gott gethan hat, in dieser dagegen auf das, was er thun und gethan wissen will: dort der Gott, der die Menschheit erlöst und ver-

söhnt hat, hier der Gott, der sein Reich aufrichten will, wozu er allerdings in Christo den Anfang gemacht hat.

Nebenbei bemerkt ist diese Formulierung auch von einem „orthodoxen" Dogmatiker der Gegenwart kaum zu verantworten. Ewald weiß doch aus dem neuen Testament, daß die christliche Religion ursprünglich ihren Schwerpunkt ganz in der Zukunft hatte. Das ist erst mit dem Ausbleiben der erwarteten nahen Wiederkunft des Herrn anders geworden. Da hat die Kirche ihr Verständnis des Christentums auf einer Deutung des gekommenen Gottessohnes aufgebaut, so jedoch, daß das Gewesene als in der übernatürlichen Heilsanstalt der Kirche gegenwärtig dargethan wurde: diese ist das notwendige Korrelat jener alten Dogmen. Ist es nun wirklich das ursprünglich evangelische Verständnis des Christentums, daß es auf diesen alten Dogmen beruht, aber die kirchliche Heilsanstalt wegfällt, d. h. das, was im Katholicismus ihren Inhalt allererst zu einem Faktor der gegenwärtigen Frömmigkeit macht? Ist es nicht die Aufgabe, was Gott uns in der Offenbarung gegeben hat, als Inhalt des gegenwärtigen lebendigen Glaubens und damit als eine Thatsache in unserem eigenen Leben verständlich zu machen? Und wenn sich herausstellt, daß wir das nicht können, ohne mit den alten Christen in die Zukunft zu greifen und was wir haben als Vorwegnahme des Zukünftigen zu empfinden — soll uns das nicht um so mehr darin bestärken, daß unser Verständnis des Christentums das ursprüngliche ist und der Absicht der Offenbarung entspricht, wie sie von den ersten Zeugen empfunden ward? Oder wenn das alles nicht gelten soll, wie es in meiner Dogmatik dargelegt und begründet worden ist, warum setzt sich denn Ewald nicht mit diesen Gedanken auseinander? Er sollte doch merken, daß den Voraussetzungen, von denen er in seinem Räsonnement ausgeht, hier Fehde angesagt ist, nicht auf allgemeine selbst erdachte Gedanken hin, sondern weil sie mit dem Worte Gottes in Widerspruch stehen und in der Kirche der Reformation nicht gelten dürfen.

Aber das nebenbei! Es verlohnt sich eigentlich nicht, eifrig zu werden. Nur die Einkleidung reizt dazu. In der Sache liegt hier nichts Anderes vor, als was in der „orthodoxen" Dogmatik

der Gegenwart üblich ist: die Anerkennung der alten Dogmen ist das Merkmal der Orthodoxie, wie sich das wieder daraus erklärt, daß die Romantik bei der kirchlichen Erneuerung des 19. Jahrhunderts Pate gestanden hat. Aber dafür, daß Schrift und Bekenntnis Autoritäten sind, und daß diese Autoritäten darüber entscheiden, was christlich und ursprünglich evangelisch ist, herrscht kein Verständnis. Weil die orthodoxe Dogmatik des 16. und 17. Jahrhunderts bei der damaligen Lage des geistigen Lebens nicht anders konnte, als die neue Erkenntnis der Reformation in den Zusammenhang der katholisch-scholastischen Ueberlieferung hineinbauen, glaubt man sich berechtigt, dies für die normale Gestalt der lutherischen Dogmatik zu halten: das Bekenntnis wird nach wie vor daraus, statt aus der Absicht seiner Urheber gedeutet und die heilige Schrift durch die hiermit gegebene Brille gelesen — nämlich wenn man Dogmatik treibt, in der geschichtlichen Betrachtung lautet es etwas anders, hoffentlich wenigstens.

An meinem Teil kann ich demgegenüber nur ausdrücklich hervorheben, was in meiner Dogmatik deutlich genug ausgesprochen ist, daß, was ich vorgetragen habe, auf der Autorität von Schrift und Bekenntnis beruht, und daß es meine bewußte Absicht gewesen ist, vorzutragen, was in der Kirche der Reformation gelten soll. Nicht in dem kindischen Sinn, daß ichs für unfehlbar hielte, sondern in dem Sinn, daß es in dieser Meinung zur Diskussion gestellt ist. Wer es anficht, soll die Fassung der Prinzipien bestreiten oder die Ausführung, die sie gefunden haben, widerlegen. Einfach annehmen, daß mein Verständnis falsch ist, und es von den Voraussetzungen aus bekritteln, die ich in gründlicher Erörterung zu widerlegen mich bemüht habe, das ist zu schwach zum Stich.

Allein, es wird nicht damit genug sein, daß das Verhalten der „orthodoxen" Dogmatiker sich aus der geschichtlichen Konstellation erklären läßt. Ich muß auch eines andern allgemeineren Umstandes, der mitwirkt, gedenken, um so mehr, als es sich dabei wieder um einen oft erhobenen Einwand oder Vorwurf handelt. Auch bei Ewald klingt er überall an, ist aber auch oft genug von andern gegen mich und ähnlich wie ich denkende Theologen

erhoben worden.

Was ich meine, ist der Einwand, daß wir es nur zu Glaubensgedanken bringen, und es an einer Vergewisserung der Objektivität des Glaubensinhalts fehlt.

Meines Bedünkens freilich sollte ein evangelischer Theolog diesen Einwand überhaupt nicht oder wenigstens nur mit weitgehendem Zugeständnis an den bekämpften Standpunkt und mit den nötigen Kautelen erheben. Denn er sollte und könnte wissen, daß es eine solche Vergewisserung anders als im Glauben und durch den Glauben nicht giebt, und daß der Glaube *keine andere objektive* Gewähr der Wahrheit seines Inhalts kennt und sucht als die Offenbarung Gottes, auf die er sich bezieht, aus der er seinen Inhalt empfängt. Anders haben es weder die Reformatoren noch die orthodoxen Dogmatiker des alten Protestantismus verstanden. Nur daß sie den Intellektualismus der Scholastiker nicht überwunden hatten (was auch in ihrer Zeit unmöglich war) und deshalb die Schrift für eine übernatürliche Mitteilung theologischer Wahrheiten nahmen und den Glauben (abgesehen von der fides salvifica in der Heilslehre) dementsprechend deuteten. Berichtigt man diesen Irrtum, wie es unerläßlich ist, dann gestaltet sich der orthodoxe Standpunkt so, wie er in meiner Dogmatik vertreten worden ist. Jene „objektive Vergewisserung des Glaubensinhalts" ist etwas, was man ja Liebhabern gestatten mag, die auf diesem Weg ein individuelles Bedürfnis befriedigen, was aber keinen Einfluß auf die kirchliche Dogmatik und die Gestaltung ihrer Resultate gewinnen darf, weil es mit dem kirchlichen Prinzip des Protestantismus nicht in Einklang steht. Denn in Wahrheit wird damit der evangelische Begriff vom Glauben aufgegeben, der Glaube wieder dafür erklärt, nichts als eine unvollkommene Form des Wissens zu sein, eine noch unentwickelte Bethätigung der theoretischen Funktion des Geistes.

Ein seltsames Quidproquo! Was in der evangelischen Kirche und Theologie als selbstverständliche Wahrheit gelten sollte, muß gegen die Angriffe derer verteidigt werden, die sich als die Hüter evangelischer Rechtgläubigkeit geben. Gewiß ist es zu verstehen

— und das ist vorhin redlich versucht worden — wie die Träger der kirchlichen Erneuerung zu ihrem Standpunkt gekommen sind, auf dem sie Anderes mehr betonten als den evangelischen Glaubensbegriff. Aber wenn man auch der Nachwirkung einer solchen geschichtlichen Konstellation einen noch so weiten Spielraum zugesteht, dürfte doch die Forderung nicht ungerechtfertigt sein, daß die Epigonen es nun allmählich lernen sollten, den obwaltenden Zusammenhang unabhängig von dieser Nachwirkung zu sehen und zu beurteilen. Jedenfalls muß die erste Antwort auf jenen Einwand eine Verwahrung gegen die Verleugnung des evangelischen Begriffs vom Glauben sein, die sich darin ausspricht. Es darf kein Zweifel darüber gelassen werden, daß der Einwand allererst aus religiösen und kirchlichen Gründen zurückgewiesen werden muß.

Aber auch abgesehen hiervon verdient er kein Gehör. Die ihn erheben, gehen von der Voraussetzung aus, die von ihnen erstrebte und vermeintlich erreichte objektive Erkenntnis schließe keine subjektive Vermittlung ein. Ja, wissen sie denn nicht, daß es so etwas überhaupt nicht giebt, daß die von ihnen befürwortete objektive Erkenntnis nichts Anderes bedeutet als eine andere Art der subjektiven Vermittlung? Das mögen wissenschaftlich oder philosophisch ungeschulte Leute nicht ohne weiteres verstehen. Aber zum philosophischen ABC gehört es denn doch und kann den Vertretern jener Anschauung nicht unbekannt sein. Wenn sie es also denn wissen, warum machen sie keinen Gebrauch davon und verschieben dadurch die Kontroverse, um die es sich handelt?

Nicht so steht sie: auf der einen Seite Leute, die behaupten, man bringe es nur zu subjektiven Meinungen ohne wirkliche Vergewisserung, und auf der anderen Seite solche, die eine auf „objektiver" Erkenntnis beruhende Vergewisserung nachzuweisen vermögen. Sondern der Stand der Kontroverse ist der, daß zweierlei für beide Teile feststeht, erstens, daß es sich um wirkliches Erkennen handelt, um Innewerden einer Wirklichkeit, an deren Objektivität der Erkennende nicht zweifelt, und zweitens, daß diese Objektivität uns nur in einer subjektiv vermittelten Weise

zugänglich ist. Worüber die Uneinigkeit besteht, ist die Art dieser subjektiven Vermittlung. Wir behaupten, daß sie im Glauben geschieht und anders gar nicht geschehen kann. Auf der Gegenseite wird angenommen, durch den Glauben komme es nur zu einer subjektiven Ueberzeugung, die selber dahin dränge, nun durch verstandesmäßiges Erkennen auf die Stufe objektiver Erkenntnis erhoben zu werden.

Wo liegt die Entscheidung der Kontroverse? Hier wie immer bei den die Erkenntnis betreffenden Fragen im Objekt, um dessen Erkenntnis es sich handelt. Dies Objekt ist aber Gott. Und da steht es nun eben so, daß Gott nur im Glauben erkannt werden kann. Wie das Naturerkennen und die Erkenntnis der geistig-geschichtlichen Welt, so steht auch die Gotteserkenntnis unter bestimmten Bedingungen, kommt nur unter ihnen zu Stande. Und diese Bedingungen sind in dem zusammengefaßt, was wir Glauben nennen. Wie es ein Fehler ist, mit den Prinzipien des Naturerkennens die geistig-geschichtliche Welt zu meistern, so ist es ein Fehler, Gott „objektiv", verstandesmäßig erkennen zu wollen, wie wir die Dinge und Zusammenhänge dieser Welt erkennen. Es heißt das, die uns gegebene Stellung zum Objekt gänzlich verkennen. Denn die objektive Erkenntnis bringt die Dinge unter die Herrschaft des erkennenden Geistes. Wie sollten wir Gott so erkennen können oder wollen? Ihn erkennen wir nur im Gehorsam, in Hingabe und Anbetung, kurz im Glauben.

Oder wird diese Behauptung dadurch widerlegt, daß die alten Theologen (und Philosophen) eine solche objektive Gotteserkenntnis zu besitzen meinten, und auch heute noch viele diesen Standpunkt einnehmen? Wenn nur nicht die Thatsache vorläge, daß sich damit eine Veränderung des religiösen Standpunktes selbst verbindet! Denn dabei bleibt es auf jeden Fall, daß diese sogenannte „objektive" Gotteserkenntnis nichts als eine andere Art der subjektiven Vermittlung bedeutet. Der Uebergang vom Glauben, der ja auch nach Annahme der Gegner das erste sein soll, zur objektiven Erkenntnis vollzieht sich also auf dem Boden, auf dem das religiöse Leben selbst zu Hause ist, und kann sich gar nicht anders als in Wechselwirkung mit diesem vollziehen. Näher ge-

schieht es so, daß eine andere Regel für die Gotteserkenntnis aufgestellt wird als die im Evangelium vorgeschriebene. Es soll nicht gelten, daß wir Gott nur erkennen, indem wir uns ihm (seiner Offenbarung) zu gehorchen bemühen; statt dessen soll es das Erkennen als solches sein, wodurch wir seiner gewiß und teilhaftig werden. Nicht minder ist, was dabei herauskommt, in Widerspruch mit den Grundsätzen der Reformation (dem evangelischen Glaubensbegriff), wie oben schon hervorgehoben wurde.

Ich weiß wohl, daß das nicht in der Absicht derer liegt, die den hier bestrittenen Standpunkt vertreten. Sie meinen, daß es sich da um eine Frage handle, die mit der Frömmigkeit selber direkt nichts zu thun habe. Eben hierin liegt der grundsätzliche Irrtum ihrer Stellungnahme. Der Inhalt der Gotteserkenntnis ist abhängig davon, welcher Weg im Erkennen eingeschlagen wird. Die Erkenntnisfrage greift hier unmittelbar in die Religion selber ein. Die spekulative Theologie wächst nicht wie irgend eine Wissenschaft aus der objektiven Forschung als solcher heraus, sondern ruht auf der Voraussetzung, daß wir Gott primär im Erkennen suchen sollen und erreichen können, welche mit dem Evangelium streitende Voraussetzung widerlegt zu haben das eigentliche Verdienst Kants um die christliche Gotteserkenntnis ist.

In meinem Buch über die Wahrheit der christlichen Religion habe ich den Nachweis für diese Behauptungen in eingehender Erörterung geführt. In meiner Dogmatik ist je und je darauf Bezug genommen worden. Meines Erachtens hat sie gezeigt, daß darin ein Hauptschlüssel zum Verständnis der dogmatischen Entwicklung liegt. Ich kann es nicht hindern, daß meine Kritiker über das alles hinwegsehen und den Schein hervorrufen, als hätte ichs mir nur so aus den Fingern gesaugt, oder als seien es „Ritschl'sche Erfindungen", die ich mir angeeignet hätte. Ich darf aber bis auf weiteres solche Kritik mit dem Vorschlag beantworten sie möchten doch die Dinge, über die sie reden, etwas gründlicher durchdenken und sich nicht von dem naiven Vorurteil leiten lassen, es sei damit geschehen, daß sie von einer „objektiven" Erkenntnis oder Vergewisserung wie von etwas Selbstverständlichem reden,

das zu ihrer Verfügung wäre.

Oder muß ich befürchten, daß mir entgegengehalten wird, mit diesen Bemerkungen sei die Frage, um die es sich handle, auf ein falsches Geleise geschoben? Worum es ihnen zu thun sei, betreffe vor allem dies, daß Erlösung und Versöhnung als „objektive" Gottesthaten festgehalten und nicht wie in meiner Lehre aus der Beziehung der Offenbarung auf den Glauben verstanden würden? Nun, dann erinnere ich an das, was oben (S. 470) erwähnt wurde, daß sie darauf bedacht sind, die katholische Lehre nur ohne ihre praktische Spitze (die kirchliche Heilsanstalt) zu vertreten. Sie können an diesem Beispiel gerade inne werden, wie zutreffend es ist, daß jene von ihnen befürwortete Erkenntnismethode zu einer mit dem evangelischen Verständnis des Christentums unvereinbaren Betrachtungsweise geführt hat und immer wieder führen muß.

Dazu füge ich jetzt noch hinzu, daß wir in der evangelischen Kirche wirklich nicht auf die Dauer mit dem alten Dogma wirtschaften können. Das hat die Beseitigung desselben in der Periode der Aufklärung und des Rationalismus gelehrt. Und die neue Belebung des Dogmas in der spekulativen Theologie des vorigen Jahrhunderts (Schelling, Hegel) hat gleicher Weise in Strauß' Dogmatik ihre Katastrophe gefunden. Es thut es nicht, daß wir immer wieder solche Versuche machen. Es muß aufhören, daß man voraussetzt, die Uebereinstimmung mit dem alten Dogma sei es, worauf es in der Kirche der Reformation ankomme, und das Maß derselben sei das Maß der Rechtgläubigkeit. Statt dessen muß Ernst damit gemacht werden, daß in der evangelischen Kirche und Dogmatik nichts Anderes Geltung zu beanspruchen hat als der Glaube, der sich die göttliche Offenbarung in der Schrift nach den Grundsätzen der Reformation und des kirchlichen Bekenntnisses angeeignet hat.

Nicht ein theologisches, dogmatisches Interesse steht dabei auf dem Spiel, sondern ein religiöses, kirchliches Interesse. Ich meine nicht, eine Betrachtungsweise wie die von mir befolgte (wohlverstanden, ich rede von der Betrachtungsweise, nicht von den einzelnen Sätzen) habe in der evangelischen

Kirche Duldung zu beanspruchen, sondern müsse als Pflicht proklamiert werden. Wenn wir nach wie vor nichts Besseres zu thun wissen, als im kirchlichen Unterricht einen popularisierten Abriß der alten Dogmatik vorzutragen, dann ist er nicht geeignet, auch nur einen Eindruck davon zu wecken, was der evangelische Glaube ist und sein will. Und wenn wir den Glauben in diesen Formen predigen, so wird die Verkündigung gleicher Weise wirkungslos bleiben.

Oder ist das die Meinung, daß es notwendig ist, das alte Dogma zu konservieren, daß aber in der kirchlichen Praxis kein Gebrauch davon gemacht werden soll? Nun, daß es ganz überwiegend noch den Unterricht beherrscht, wird niemand in Abrede stellen. Ob nicht auch die Predigt? Es dürfte schwer sein, darüber ein begründetes Urteil zu gewinnen. Daß es in der Predigt vieler und gerade hervorragender Prediger der Gegenwart zurücktritt, auch solcher, die im übrigen für die alte Dogmatik eintreten, dürfte zweifellos sein. Eine bündigere Verurteilung dieser Dogmatik ist dann freilich kaum denkbar. Ich halte dem entgegen, daß jede Predigt dogmatisch sein soll. Ich selbst habe es nie anders gehalten. Nicht wenige von den Gedankengängen meiner Dogmatik habe ich erstmals im Zusammenhang einer Predigt konzipiert. Nichts erscheint mir irriger als die Trennung von Dogmatik und Predigt. Wir werden das Wort Gottes nur recht verkündigen, wenn wir es damit auf die Weckung und Pflege des Glaubens (im evangelischen Sinn) absehen. Und dazu kann nur eine Dogmatik Anleitung geben, die eben diesem evangelischen Begriff vom Glauben entspricht.

So unbegründet erscheint mir also die Meinung, daß eine nur aus dem Glauben geschöpfte Dogmatik, die auf die sogen. „objektive" Erkenntnis des Glaubensinhalts verzichtet, einen Verlust für die evangelische Kirche bedeutet, daß ich behaupte, sie sei ein dringendes Erfordernis für die kirchliche Praxis. —

Einen letzten Punkt zu besprechen bleibt mir noch übrig. Das sind die philosophischen Voraussetzungen, von denen ich in der Gestaltung der Dogmatik ausgegangen bin. Denn um solche Voraussetzungen kommen wir in dieser Disziplin nicht herum. Jeder bringt sie mit, so gut wie das alte Dogma dergleichen enthält.

Gewöhnlich werden nun die für mich maßgebenden Voraussetzungen dahin charakterisiert, daß ich den Positivismus, Sensualismus, Skeptizismus befürworte, um dann, nachdem der Platz freigemacht ist, einen kirchlichen Positivismus zu vertreten (womit wohl das Autoritätsprinzip der göttlichen Offenbarung gemeint ist). Es sind namentlich die Vertreter der sogen. liberalen Theologie, die meinen Standpunkt so zu schildern lieben. Sie sind dergestalt jeder weiteren Kritik überhoben und können mich ohne weitere Förmlichkeiten der Verachtung aller einsichtigen und aufgeklärten Leute preisgeben.

Es ist nicht erbaulich, in dieser Weise zur Vogelscheuche gemacht und als solche immer wieder aufgezeigt zu werden. Auch weiß ich nicht, ob damit etwas erreicht wird. Meines Bedünkens muß, wer kritisieren will, sich allererst auf den gegnerischen Standpunkt versetzen und ihn so vergegenwärtigen, wie ihn der Vertreter desselben aufgefaßt wissen will und begründet zu haben glaubt. Nur die hiergegen vorgebrachten Gründe werden dann etwas für die Sache austragen. Selbsterfundene Karrikaturen totschlagen ist dagegen ein kindisches Gewerbe. Allein, was hilfts — ein abgekürztes summarisches Verfahren in der Kritik der Gegner ist bei uns in Deutschland noch vielfach üblich und litterarischer Anstand keine weit verbreitete Tugend. Nach meiner Erfahrung tragen auch angesehene und ernsthafte Theologen gelegentlich kein Bedenken, sich an einer Kritik wie der oben geschilderten zu beteiligen. Womit mir denn die Frage nahegelegt ist, was wohl die Veranlassung bildet, daß ich einem solchen Verhängnis verfallen bin.

Ein kundiger Freund hat mir gesagt, das liege an der Anordnung der Betrachtungen in meinem Buch über die Wahrheit der christlichen Religion. Er wußte von anderen Fällen zu sagen, in welchen gewichtigeren Leuten als mir dasselbe passiert, das Verständnis ihrer Gedanken bleibend dadurch beeinträchtigt worden sei, daß die Aufmerksamkeit an den Betrachtungen hängen blieb, die sie vorangestellt hatten. Das hat mir einen Anhaltspunkt für die Erklärung gegeben.

Als ich jenes Buch schrieb, war ich der Meinung, es handle

sich darum, einen Ausgangspunkt zu wählen, den alle anerkennen müßten, und nun von diesem aus Schritt für Schritt vorzudringen. Ich erwartete, daß Leser und Kritiker auf den vorgetragenen Gedankengang eingehen und ihre Einwendungen entsprechend formulieren würden. In diesem Sinne stellte ich in der zweiten philosophischen Hälfte des Buchs die Erörterung über Wissen und Wissenschaft voran. Daß es sich dabei um vorläufige und vorbereitende Betrachtungen handle, betonte ich überdies in jeder Weise und meinte, es werde das niemandem entgehen. Ja, wenn ichs nur verraten soll, dabei war ich der Meinung, (und bin es im Grunde heute noch), daß diese Anordnung sich selbst empfehle; mir ist es stets an einer Erörterung wichtiger und schwerer Probleme als ein Vorzug erschienen, wenn eine leichte Hand auf die Dinge gelegt, mit allerlei hypothetischen unverbindlichen Betrachtungen eingesetzt wird, und sich dann unversehens zeigt, wie viel doch damit schon für die Lösung des eigentlichen Problems erreicht ist. Allein, auf eines ist dabei nicht gerechnet, womit jeder Autor in Wahrheit rechnen sollte. Darauf nämlich, daß die Leser *ihre* Voraussetzungen mitbringen und in der Regel nicht geneigt, einzelne auch nicht fähig sind, was ihnen vorgetragen wird, unabhängig hiervon aufzufassen. So haben sie bei der Lektüre meiner Erörterungen über das Wissen und die Wissenschaft sich ihren Vers gemacht, den Rest — wenn überhaupt — nur flüchtig durchgesehen und ihr Urteil gefällt: abscheulicher Skeptizismus und kirchlicher Positivismus in unerfreulichem Bunde.

Es kommt hinzu, daß der philosophische Idealismus, den ich vertrete, in *einem* entscheidenden Punkt zu dem überlieferten Idealismus in Gegensatz tritt. Nämlich dieser scheint mir auf irrigen Voraussetzungen zu beruhen, sofern er den höchsten Zweck des Geistes mit den Griechen im *Erkennen* sucht. Ich behaupte mit *Kant*, daß es der sittliche Wille ist, ohne den das höchste Gut nicht gedacht werden kann, durch dessen Bethätigung allein der Weg zu Gott und zur Gotteserkenntnis führt und das heißt zur höchsten Erkenntnis, die es für Menschen giebt. Ich zeige, daß in unserem Erkennen thatsächlich nichts liegt, was den intellektualistischen Idealismus begründet, daß er vielmehr einzig

auf dem Werturteil beruht, welches dem Erkennen den obersten Platz im Haushalt unseres geistigen Lebens zuweist, daß aber dieses Werturteil wieder als solches nicht gerechtfertigt werden kann. Und zwar thue ich es, um eine andere Form des Idealismus zu befürworten und als die Wahrheit zu erweisen, einen Idealismus eben, der sich auf das Werturteil gründet, daß es der sittliche Wille ist, dem der höchste Platz im geistigen Leben gebührt, das gottverwandte Teil in uns und darum auch der Weg zur Gotteserkenntnis.

Bei diesem Stand der Kontroverse ist die Komplikation jedoch die, daß die Vertreter des intellektualistischen Idealismus das Höchste, was es für Menschen giebt, an das Erkennen als solches knüpfen, an das Erkennen also in jeder Form, und daß sie deshalb die Kritik des Erkennens als einen Angriff auf den höchsten Zweck des Geistes, wohl gar auf den Geist selbst empfinden. Eine Kritik wie die von Kant geübte mag noch passieren. Sie enthält so starke platonische Elemente, ist dadurch dem Intellektualismus noch so weit verwandt, daß dessen Vertreter oder wenigstens viele unter ihnen sie nicht als Gegensatz empfinden. Hat sich doch gerade an Kants Kritik die durch die Namen Fichtes, Schellings, Hegels bezeichnete philosophische Entwicklung angeschlossen. Daneben freilich werden Stimmen laut, und nicht bloß im katholischen Lager, die Kant selbst als den eigentlichen Ketzer und Skeptiker verurteilen. Vollends denen gegenüber, welche an das dem Platonismus entgegengesetzte Moment bei Kant anknüpfen und seine Kritik in diesem Sinn weiterführen, sind alle in der Verurteilung einig. Und zwar so, daß sie sich auf eine Verhandlung gar nicht einlassen, sondern in ehrlich gemeintem Zorn mit der ganzen Gesellschaft abfahren. Hat sie doch nichts Besseres verdient, da sie ja eben den höchsten Besitz des Geistes antastet und dadurch ihre niedrige Gesinnung verrät. Entweder, man erklärt, daß die Erkenntnistheorie überhaupt in die zweite Linie gehöre, da sie nachweisbar ja doch nur eine Folgerung aus der ihrem Urheber vorschwebenden Metaphysik sei. Oder man baut sich eine Erkenntnistheorie zurecht, die freilich nichts Anderes ist als das Korrelat der Metaphysik, die nachher

aus ihr gefolgert wird. Und wenn dann die eigentlich entscheidende Frage nach dem höchsten Werturteil aufgeworfen wird, läßt man sich darauf erst recht nicht ein. Man betrachtet es als selbstverständlich, daß es das Erkennen ist, in dem der höchste Zweck des Menschen liegt: ist es doch in der Erkenntnistheorie bewiesen, daß die böse Kritik Unrecht hat, daß das Erkennen uns Flügel anbindet, die über die gemeine Wirklichkeit hinaustragen ins Land der hochgelobten Metaphysik. Mit andern Worten: das im Voraus fertige Werturteil hilft in der Erkenntniskritik den Sieg davontragen, und es selbst wird mit den Resultaten der Erkenntniskritik begründet.

Hieraus vor allem erkläre ich mir, daß ich so oft zum Skeptiker u. s. w. gestempelt werde, obwohl ich kein gesichertes Wissen angreife, noch der Wissenschaft und ihren teilweise bewundernswürdigen Resultaten zu nahe trete. Ich bezweifle eben diejenige W e r t u n g des Wissens, die den Vertretern des üblichen Idealismus am Herzen liegt, an die sie den Wert unsres geistigen Lebens geknüpft glauben. Das ist aber ein Attentat, das nicht hart genug bestraft werden kann. So wichtig auch ist die Strafe, daß man darüber das Argumentieren vergißt. Niemand streitet mit dem, der ihm sein höchstes Gut in Frage stellt. Ich kann das vollkommen verstehen.

Wobei ich nicht unerwähnt lassen will, daß ich meine Auffassung mit dem hier Vorgetragenen nicht irgendwie begründet zu haben glaube. Das habe ich in meinem Buch versucht, so gut ich es eben vermag. Das steht hier nicht in Frage. Sollte aber einer meinen, es sei im Vorangehenden nicht gerade ehrerbietig mit und von den Gegnern geredet worden, so bitte ich ihn zu erwägen, daß ich mich gegen den Anwurf verteidige, etwas wie eine Vogelscheuche zu sein. In solchem Fall kann ich Höflichkeit nicht für Pflicht halten, sondern meine das Recht zu haben, derb und deutlich zu sagen, wie ich es meine.

Aber es liegt mir nicht bloß an, zu erklären, woher jenes nun oft erwähnte Urteil über die von mir vertretenen Ansichten stammt; ich möchte zugleich deutlich machen, daß diese in Wahrheit ganz anders lauten. Insofern ist es schon geschehen, als ich

oben für mich in Anspruch nahm, ein Vertreter des Idealismus zu sein, kein Skeptiker, kein Sensualist, kein Positivist. Von Sensualismus und Positivismus kann schon deshalb für mich keine Rede sein, weil diese Richtungen dogmatischer, nicht kritischer Art sind. Was aber den Skeptizismus betrifft, so ist, was ich bezweifle, der absolute Charakter unseres gewöhnlichen Erfahrungswissens und der darauf sich aufbauenden Wissenschaft, was ich behaupte, die Relativität dieses Wissens, so wertvoll und z. T. großartig es in seiner Art und innerhalb seiner Grenzen ist. Sollte das aber eine These sein, die mit dem Idealismus unvereinbar wäre? Hat nicht Plato ebenso geurteilt und viele echteste Vertreter des Idealismus mit ihm und nach ihm? Ich würde sagen, diese Stellungnahme zum gewöhnlichen Wissen sei viel eher ein Kriterium des Idealismus als das Gegenteil.

Aber freilich, dann kommt der Punkt, wo ich abweiche. Ich bin nicht der Meinung, daß der Weg ins Reich der höheren Wahrheit durch das Erkennen als solches führt. Daß es einen Weg dahin giebt, bezweifle ich so wenig wie ein andrer Idealist. Es ist aber nicht das Erkennen, sondern die Bethätigung des sittlichen Willens, durch die der Weg führt, wie es im Evangelium stets vorausgesetzt und von Kant als allgemeingültige Wahrheit erwiesen worden ist.

Man mache sich doch klar, wie die Dinge liegen. Daß das Erkennen, wie es als ein wirklicher Vorgang unsres geistigen Lebens der Beobachtung zugänglich ist, nicht über die Erfahrung hinausreicht, steht fest. Auch was man aus der Erfahrung erschließen kann, kann nie etwas Anderes sein, als was sich auf eben dem Boden wie sie selbst bewegt, der Art nach ihr gleich ist. Ins Reich „dahinter", wo die Dinge an sich zu sehen sind, führt kein solcher Schluß. Wer das meint, ist dem Irrtum und der Selbsttäuschung verfallen. Gewiß liegt nun in uns, was uns trotzdem über die damit gezogenen Schranken hinaustreibt. Und gewiß sind wir nicht bloß berechtigt, sondern verpflichtet, diesem Trieb zu folgen. Aber — das muß sich jeder klarmachen — es ist nicht das Erkennen selbst, das hier weiter treibt. Das wirkliche (aber stets in seinen Ergebnissen relativ bleibende) Erkennen reicht nicht weiter als die Erfahrung, hört so gut da auf,

wo die Erfahrung zu Ende ist, wie das Schwimmen aufhört, wo es kein Wasser mehr giebt, und das Fliegen, wo keine Luft mehr die Flügel trägt. Was also dazu treibt, nun doch eine höhere Wahrheit zu suchen, und die Zuversicht giebt, sie müsse sich finden lassen, ist etwas, was nicht im Erkennen, sondern im Ganzen des persönlichen Lebens liegt. Möglich, daß sich begründen läßt, der Weg des Erkennens sei der richtige, diesem persönlichen Bedürfnis genugzuthun, daß es also neben dem gewöhnlichen Erkennen ein anderes spekulatives Denken giebt, das hinter den Vorhang führt. Ich bin nicht der Meinung. Aber möglich, daß es sich so verhält! Das ist eben die Kontroverse. Was entscheidet, ist ein Werturteil, d. h. das Urteil darüber, worin vor allem der Geist sich selbst als Geist erleben zu sollen meint, im Erkennen oder im sittlichen Wollen. Ob aber so oder so, ist und bleibt es ein idealistischer Standpunkt, auf den man sich stellt, und den man zu begründen sich getraut.

Folglich habe ich ein Recht zu behaupten, daß ich so gut wie meine Gegner einen idealistischen Standpunkt vertrete. Wer sich die Mühe nimmt, meine Erörterungen als Ganzes zu lesen und zu durchdenken — und das soll jeder, der darüber urteilen will —, der kann das wissen. Namentlich die Erörterungen im dritten Kapitel des zweiten Abschnitts lassen keinen Zweifel darüber.

Aber auch den Vorwurf muß ich und darf ich ablehnen, als hätte ich befürwortet, nur erst alles zu bezweifeln und dann sich kopfüber in eine gegebene Wahrheit zu stürzen. Ich weiß in meiner Anschauung nichts von einem solchen Riß, der durchs Erkennen ginge, oder von einer solchen Kluft, die man überspringen müßte. Statt dessen habe ich in sorgfältigen Erörterungen eine Auffassung von der Einheit des Erkennens zu begründen und darauf hin zu zeigen gesucht, daß ein praktisch begründeter Glaube, gerade er und nur er, den gleichartigen Abschluß unseres Erkennens wie es wirklich ist bildet. Was soll denn das thörichte Gerede, welches einer dem andern gedankenlos nachschreibt, als wenn das gerade Gegenteil von mir vertreten würde? Und dann die gegebene Wahrheit, die ich blindlings anzunehmen empfehle, der kirchliche

Positivismus, wie man es liebenswürdig ausdrückt, auf den es bei mir hinauslaufen soll! Wer so redet, muß nicht unterscheiden können, was doch toto coelo verschieden ist, oder, was wahrscheinlicher ist, er redet auch da über etwas, was er niemals ernsthaft zu überlegen für der Mühe wert gehalten hat.

Soll ich mit einem Wort die philosophische Auffassung charakterisieren, die mir vorschwebt, die ich für die richtige halte, so hat sie darin ihren Angelpunkt, daß ich dem Intellektualismus einen Voluntarismus entgegensetze, daß ich das geistige Leben als im Willen begründet ansehe — das geistige Leben, auch und gerade das Erkennen. Ich habe viel zu viel Respekt vor dem, was die erlauchten Geister der Vergangenheit gearbeitet und gedacht haben, um die von ihnen ererbte Weisheit in Frage zu stellen. Ich thue es nicht. Ich bin insofern Platoniker vom reinsten Wasser, nur kein Jünger des Aristoteles und der von ihm angebahnten Verquickung des Glaubens mit der empirischen positiven Wissenschaft. Was mich dann von den Jüngern Platos unterscheidet, ist der nun oft hervorgehobene Punkt. Von Kant ist der Impuls dazu ausgegangen. Ich meine aber in der von Kant neu eröffneten Richtung weiter gegangen zu sein und den Gedanken, daß das geistige Leben im Willen wurzelt, konsequent durchgeführt zu haben. Es sind besonders englische Arbeiten, die ich dabei verwertet habe. Mein Absehn ist darauf gerichtet gewesen, die nüchterne Klarheit in der Beurteilung und Wertung des Wissens, in der die Engländer Meister sind, mit deutschem Idealismus, uneingeschränkte Freiheit der Wissenschaft mit unverkürztem christlichen Offenbarungsglauben zu verbinden.

Vor allem scheint mir auch die Geschichte des geistigen Lebens in der Christenheit in diese Richtung zu weisen. Durch das Erbe des griechischen Geistes, das die Kirche übernommen hat, ist der Intellektualismus die herrschende Macht in ihrer Gestaltung des Christentums geworden. Die Entwicklung und Formulierung des Dogmas ist zu einem guten Teil der Kampf darum, das Christentum in dem damit gegebenen, dem Evangelium nicht entsprechenden, geistigen Zusammenhang durchzusetzen. Das Autoritätsprinzip der göttlichen Offenbarung, ohne das keine Form

des Christentums bleibenden Bestand gewinnen kann, hat unter dieser Voraussetzung die katholische Form angenommen, daß die Offenbarung als übernatürliche Mitteilung von Wissen gewertet wird. Thomas von Aquino hat dem hierauf beruhenden katholischen System die ihm entsprechende Form gegeben. Mit Recht ist er heute die heilige Autorität der römischen Theologie. Daß er vom jüngst verstorbenen Papst als der Normalphilosoph der Kirche proklamiert worden ist, beweist, wie zutreffend es ist, in seiner Grundlegung der Theologie den normalen Ausdruck des alten intellektualistischen Systems zu erblicken. Reicht doch der Einfluß seiner oder doch wenigstens ähnlicher Gedanken auch weit in die protestantische Schuldogmatik des 16. und 17. Jahrhunderts, ja bis in Aufklärung und Rationalismus hinein.

Das ist nun ganz kurz gesagt die Aufgabe, um die es sich in der Grundlegung der Dogmatik heute handelt: das protestantische Gegenstück zum römisch-katholischen System des Aquinaten! Der Weg dazu ist der Bruch mit dem Intellektualismus auf der ganzen Linie, die Einsicht, daß der Intellekt das universelle Mittel des geistigen Lebens aber nicht sein Zweck ist, die Verlegung des Schwerpunktes aus dem Intellekt in den Willen.

Der erste und entscheidende Gegenstoß gegen das System des Intellektualismus ist vom Evangelium selber ausgegangen. In der Reformation des 16. Jahrhunderts hat er Gestalt gewonnen. Der von ihr aufgestellte Begriff des Glaubens richtet sich direkt gegen den Intellektualismus und zeigt die Wurzeln aller religiösen Erkenntnis im Willen auf. Damit war aber die Herrschaft des Intellektualismus im geistigen Leben nicht überhaupt gebrochen, sie hat sich vielmehr bis auf Kant unangetastet behauptet. Die protestantischen Dogmatiker waren genötigt, ihre gute Sache unter widrigen Bedingungen zu verteidigen. Die Aufklärung hat darin keine Erleichterung gebracht: wehe uns, wenn wir wieder in diesen Strom steigen! Erst Kant hat den zweiten Stoß gegen den Intellektualismus geführt, indem er das höchste Gut — nachweisbar überall das Prinzip der über die Erfahrung hinausgreifenden höheren Erkenntnis — als innerlich ethisch bedingt erkennen lehrte und so den sittlichen Willen dem Intellekt überordnete. Die Ent-

wicklung der modernen Naturwissenschaft aber dient nicht minder zur Unterstützung der damit inaugurierten neuen Ordnung. Denn sie demonstriert jedem, der sehen will, ad oculos, daß das Erfahrungswissen und die Gotteserkenntnis nicht direkt vereinigt werden können.

Meines Bedünkens verfehlen wir es oft darin, daß wir nur auf die in der Gegenwart vorwaltenden geistigen Strömungen achten oder doch die Betrachtung nur auf das hinter uns liegende Jahrhundert noch erstrecken. Was wir so an geschichtlicher Orientierung gewinnen, reicht höchstens bis morgen, wie es von gestern stammt. Meiden wir diesen Fehler, ziehen wir das Ganze der Entwicklung in Betracht, dann dürfen wir eher hoffen, aus der Vergangenheit eine Lehre zu schöpfen, die uns für absehbare Zeit den Weg in die Zukunft weist. Die Lehre lautet aber dahin, daß wir die Bahn weiter verfolgen müssen, welche die Reformation gebrochen und Kant geebnet hat. Jeder Rückfall dagegen in den Intellektualismus ist eine grobe Sünde, eine Vernachlässigung dessen, was die Geschichte offensichtlich lehrt, was sich früher oder später durchsetzen wird und muß.

Vielleicht fragt der Leser, warum ich hier so ausführlich auf diese Dinge eingegangen bin. Es handelte sich doch um den dogmatischen Standpunkt und nicht um das Verhältnis zur Philosophie. Vielleicht taucht der Verdacht auf, daß ich die Gelegenheit benutzt habe, mich anderweiter Schmerzen zu entledigen — ohne Zusammenhang mit dem Thema, das jetzt zur Verhandlung steht.

Nun, die Sache ist die, daß eine Dogmatik, die dem evangelischen Begriff vom Glauben folgt, auf solchen philosophischen Voraussetzungen wie den hier entwickelten beruht. Sie kann sich definitiv nur durchsetzen in einer Verfassung des geistigen Lebens wie der jetzt skizzierten. Bleibt statt dessen der Intellektualismus in Kraft, dann werden wir auch in der Dogmatik zu ihm zurückkehren müssen. Dieselbe Nötigung, die in der alten Kirche dazu geführt hat, das Evangelium diesem Zusammenhang anzupassen, müßte auch uns dazu zwingen. Das wäre aber eine ständige Gefährdung des Gewinns der Reformation, des reinen Verstandes von Gottes Wort, den wir ihr verdanken. Ueber das reine und

lautere Evangelium, über die Reformation, über Kant, den Philosophen des Protestantismus, wäre damit der Stab gebrochen.

Wer das für übertrieben oder irrig hält, achte doch einmal darauf, wie sich die philosophischen Vertreter des Intellektualismus zum Christentum und zu den verschiedenen kirchlichen Konfessionen verhalten. Ich habe ausnahmslos, wenn ich dem nachging, bestätigt gefunden, daß sie, auch solche von warmer christlicher Frömmigkeit, der katholischen Form des Christentums geneigt sind. Natürlich, nicht dem Katholizismus der Unfehlbarkeit und der hierarchischen Bevormundung, der magisch wirkenden Sakramente und des abergläubischen Unfugs, sondern einem vergeistigten, gereinigten, idealen Katholizismus. Auf meine Vorhaltung hat mir noch jüngst einer erwidert: was wollen Sie denn? Der ideale Katholizismus ist das Christentum. Wie gesagt, ausnahmslos habe ich es so gefunden. Es ist nicht zufällig, sondern in der Sache begründet, da Intellektualismus und katholisches Christentum so gut zusammengehören, wie Voluntarismus (wenn ich den Ausdruck der Kürze halber brauchen darf) und das Christentum der Reformation.

Freilich, diese Beobachtung entscheidet in der Sache nichts. Aber darum handelt es sich auch jetzt nicht. Es sollte nur gezeigt werden, daß die Frage nach dem notwendigen Standpunkt nicht verhandelt werden kann, ohne daß auch der philosophischen Voraussetzungen gedacht wird. Das aber wird durch diese Thatsachen vollauf bestätigt. Eine Dogmatik, die den evangelischen Begriff vom Glauben wirklich durchführt, bedingt solche oder ähnliche philosophische Voraussetzungen wie die von mir befürworteten, ist dagegen mit dem Intellektualismus in keiner Weise vereinbar.

Und hiermit ist nun erschöpft, was ich im gegenwärtigen Zusammenhang zur Verteidigung des von mir in meiner Dogmatik eingenommenen Standpunktes ausführen wollte.

2.

Neben dem Standpunkt, der dem Charakter der Dogmatik als Normwissenschaft entspricht und durch das Autoritätsprinzip

der göttlichen Offenbarung charakterisiert wird, weiß ich nur einen andern an und für sich möglichen Standpunkt zu nennen. Das ist der des freien Denkens. Wer ihn einnimmt, vertraut der Kraft der spekulativen Konstruktion, indem er sie als göttliche Gabe wertet, als Mitgift des Menschen von seinem höheren Ursprung her, die auch durch die Sünde nicht zerstört worden ist. Von diesem Standpunkt ist in der eben beendigten Auseinandersetzung schon nebenher die Rede gewesen. Denn wer ihn vertritt, huldigt eben dem Intellektualismus. Aber nur in dem Sinn ward er erwähnt, daß seine Unvereinbarkeit mit dem evangelischen Glaubensbegriff hervorgehoben wurde. Es erscheint mir jedoch zur Verteidigung meiner Auffassung nicht ausreichend, seiner nur in dieser Weise zu gedenken. Er muß nun weiter zum Gegenstand einer besonderen wenn auch kurzen Betrachtung gemacht werden.

Und da entspricht es nur der Wahrheit, allererst zuzugestehn und hervorzuheben, daß dieser Standpunkt an und für sich möglich ist, eben die andere Möglichkeit außer und neben der bisher besprochenen. Er ist möglich d. h. er leidet an keinem inneren Widerspruch, ist insofern einwandfrei und durchführbar. Er beruht, wie oben schon zur Sprache kam, auf dem anderen möglichen obersten Werturteil, daß das Erkennen oder, wie B i e d e r m a n n es einmal ausdrückt, „das logische Sein die Substanz des Geistes" ist. Woran er scheitert, ist, daß seine Voraussetzungen thatsächlich falsch sind. Davon war schon die Rede und soll zum Schluß mit ein paar Worten wieder die Rede sein. Vorerst ist es mir darum zu thun, den Standpunkt als solchen zu charakterisieren. Ich möchte dadurch deutlich machen, daß es sich in der Dogmatik, was das P r i n z i p betrifft, nur um diese e i n e Alternative handelt, und daß die nachher zu besprechenden Standpunkte wirklich nur Auskünfte der Verlegenheit sind, die, in einer bestimmten geschichtlichen Situation entstanden, mit ihr wieder verschwinden müssen.

Freies Denken! so lautet hier die Parole. Die Dogmatik ist nicht Normwissenschaft und hat nicht am Autoritätsprinzip ihr natürliches Prinzip, sondern sie ist eine Wissenschaft, die wie jede echte Wissenschaft in freier Forschung die Wahrheit zu ergründen

und festzustellen sucht. Sie ist theologische Wissenschaft, ja die Theologie im eigentlichen und engeren Sinn, d. h. die Wissenschaft von Gott, die forscht und fragt, was es um Gott sei, und damit die letzte höchste Erkenntnis sucht, der (spekulativen) Philosophie aufs Engste verwandt. Eine Wissenschaft wie andere auch — natürlich mit der Besonderung, die wieder für jede Wissenschaft gilt, daß ihr durch ihren Gegenstand besondere Wege gewiesen sind, und daß sie als Geisteswissenschaft ein inneres Verhältnis des Forschers zu ihrem Gegenstand voraussetzt.

Bei diesem Standpunkt besteht die Schwierigkeit für den Dogmatiker darin, daß der christliche Glaube auch geschichtlichen Inhalt hat, und daß er überhaupt als gegebene Größe in der Geschichte vorliegt. Denn dies beides hängt unter sich zusammen und bedingt sich gegenseitig. Der geschichtliche Inhalt des Glaubens konzentriert sich in der Offenbarung Gottes, die eine geschichtliche ist, und in der Beziehung auf diese Offenbarung ist der Glaube etwas Gegebenes, eine Wahrheit, die vorhanden ist und nicht erst gesucht zu werden braucht. Hiervon kann nun der christliche Theolog oder Dogmatiker niemals ganz absehen. Thäte er es, würde, was er vorträgt, nicht mehr Dogmatik sein. Der Philosoph ist da anders gestellt, an nichts Gegebenes gebunden. Auch wenn er dem Christentum die größte Bedeutung beilegt, thut er es, nicht weil es sich auf Offenbarung gründet und gegeben ist, sondern weil er in ihm die Gedanken wiederfindet, die er als allgemeine Wahrheit erkennt. Immerhin sind Uebergänge möglich. Auch der Philosoph kann anerkennen, daß die Entstehung des Christentums das Aufgehen einer neuen Erkenntnis in der Geschichte der Menschheit bedeutet, die uns nun als ein Gegebenes zuwächst, die wir nicht mehr zu finden brauchen, die aber jede Zeit sich in ihrer Weise aneignet und demgemäß begründet. Auch der Theolog andrerseits kann wie der Philosoph auf diese Begründung den Ton legen, auf das freie Denken, dem sich die alte Wahrheit in neuen Formen immer wieder als wahr erweist. Und doch — es ist nicht bloß thatsächlich so, sondern hat guten Grund in der Sache, daß sich hier ein Unterschied aufthut, daß der Theolog sich eben an das geschichtlich Gegebene irgendwie gebunden

weiß, während der Philosoph mit freiem Urteil darüber steht.

Es giebt allerdings einen dogmatischen Standpunkt, der diese Schwierigkeit radikal beseitigt, indem seine Vertreter das Christentum als die geschichtliche Erscheinung der im Wesen des Geistes begründeten absoluten Religion würdigen und die christliche Glaubenswahrheit, wie sie die Gemeinde versteht, als vorstellungsmäßige Form absoluter philosophischer Wahrheit beurteilen. Diesen Standpunkt hat unter uns zuletzt mit voller Konsequenz und mustergiltiger Klarheit Biedermann vertreten. Er konnte es aber nur, indem er lehrte, daß es zum Wesen der Religion gehöre, im Glauben die Wahrheit vorstellungsmäßig zu vergegenwärtigen, und das so verstanden wissen wollte, daß auch der Dogmatiker und Philosoph, der diese Wahrheit in ihrer gedankenmäßigen Form erfaßt und darstellt, als gläubiger Christ in den Vorstellungen und nicht in den Gedanken lebe. Hierdurch hat er sich seinen Standort in der christlichen Gemeinde mit voller subjektiver Ueberzeugung und Wahrhaftigkeit gewahrt. Davon darf man nicht absehen, wenn man seine Theologie beurteilt. Aber stichhaltig ist diese Theorie nicht. Zu einer allgemeinen Regel eignet sich nicht, was in ihm und sicherlich noch in manchen andern, die ähnlich geartet und ähnlich geführt worden sind, subjektive Wahrheit war und ist.

Biedermann gebraucht das Bild, daß der Chemiker nicht aufhört zu essen, weil er die Nahrungsmittel chemisch zu analysieren imstande ist: so höre der Christ nicht auf, die Wahrheit vorstellungsmäßig zu haben, wenn er sie als Dogmatiker auf die zugrunde liegenden Gedanken zurückführen lerne. Allein, diese bildliche Veranschaulichung erweist die innere Unmöglichkeit der Theorie. Essen und chemische Analyse sind disparate Funktionen demselben Objekt gegenüber, die sich nichts angehen, die unabhängig voneinander nebeneinander hergehen. Vorstellen und Denken sind aber nicht disparate Funktionen, sondern Stufen derselben Funktion, die sich ablösen. Es ist ein Unding, im Glauben Gott als Person vorzustellen (was Biedermann nicht bloß gestattet, sondern fordert), wenn man als Dogmatiker oder Philosoph weiß, daß das eine inadäquate, irrige Vorstellung ist, Gott

als absoluter Geist gar nicht Person sein kann. Das sachliche Recht liegt daher bei denen, die wie Strauß den Vorstellungen (und damit oft genug auch dem christlichen Glauben) absagen, nachdem sie sich zu den Gedanken erhoben haben.

Die Schwierigkeit kann also nicht in dieser Weise beseitigt werden. Sie ist da. Es muß versucht werden, den Standpunkt des geschichtlich gebundenen Glaubens mit dem des freien Denkens auszugleichen. Es entspricht daher durchaus der Sache, wenn Dorner an die Spitze seiner Dogmatik eine Pisteologie stellt, in dieser das Problem behandelt, wie beides sich einigt, und zu zeigen unternimmt, daß in der Vereinigung beider die Vollendung liegt.

Das Problem ist uralt. Es war schon den Vätern des Dogmas aufgegeben. Und das lösende Wort kehrt auch in verschiedenen Formen immer als dasselbe wieder: die Sünde!

Der Fall Adams hat die Menschwerdung des göttlichen Logos notwendig gemacht. Um diese beiden Angelpunkte bewegt sich nun das Leben der Menschheit. Sie sind aber als einzelne geschichtliche Ereignisse da und gegeben. Hierin wurzelt es daher, daß wir in der christlichen Theologie, die zugleich die Vollendung der Philosophie ist, von der Geschichte gar nicht absehen können!

Gewiß! Das Normale ist das nicht. Die Geschichte der Menschheit ist eben nicht normal verlaufen. Paradox geredet ist es überhaupt abnorm, daß es das giebt, was wir die Geschichte nennen. Aber wie es nun einmal steht, kommen wir nicht um die Geschichte herum. Alle wahre Theologie und Philosophie wurzelt im göttlichen Logos. In ihm oder nach seinem Bilde geschaffen war der Mensch dazu befähigt, die Wahrheit zu finden und in ihr zu leben. Durch den Fall seiner verlustig gegangen braucht er es, die in der Menschwerdung Gottes wiedergewonnene Verbindung mit dem göttlichen Logos sich im Glauben anzueignen. Nun giebt es also keine wahre Theologie und Philosophie ohne den Glauben, der sich mindestens auch auf geschichtliche Ereignisse richtet.

Sehr verschieden kann der Gedanke wieder gefaßt werden. Wo die Motive des Intellektualismus durchschlagende Bedeutung

gewinnen, wird alles Geschichtliche doch nur Hülle und Einkleidung. Da ist der Fall Adams schließlich nichts Anderes als eben das Endlichwerden des Geistes und die Menschwerdung Gottes nichts Anderes als der Durchbruch des göttlichen Prinzips aller Wirklichkeit, Jesus der erste, der es in sich erlebt. Wo dagegen in dieser Kombination die ethisch-praktischen Motive, die aus dem Evangelium stammen, sich durchsetzen, da wird es auch mit der Geschichte ernst genommen. Denn der christliche Glaube besteht nur in der Beziehung auf die Offenbarung Gottes in ihr. In gewisser Weise erstreckt sich dieser Widerstreit der Richtungen bis in die protestantische Theologie der Gegenwart hinein. Die „liberalen" Theologen betonen das freie Denken und sind geneigt, die Bedeutung des Geschichtlichen möglichst abzuschwächen, die „positiven" Theologen dagegen wollen strikte daran gehalten wissen, daß der Glaube auch und nicht zuletzt geschichtlichen Inhalt hat.

Es ließe sich eine weit ausholende Betrachtung darüber anstellen, wie der reine Intellektualismus den großen Theologen der alten griechischen Kirche immer am nächsten lag, wie das ethisch-praktische Element des Christenthums durch Augustin in der abendländischen Kirche zu stärkerer Geltung kam, und daß letzteres vor allem von der evangelischen Theologie gilt, der ein Uebergewicht dieses Faktors von der Reformation her eingeboren ist. Sie sind doch seltener bei uns als in den katholischen Kirchen, die Männer, die, ohne dem Christentum abzusagen, als Theologen mehr in den Traditionen Platos und Plotins als in denen des Evangeliums leben! Aber das würde von unserem Thema abführen, als welches nicht eine geschichtliche Betrachtung ist, sondern eine Besprechung der dogmatischen Standpunkte der Gegenwart, speziell eine Schilderung des intellektualistischen Standpunktes in der heutigen Dogmatik.

Und da kehre ich wieder dazu zurück, daß ein Theolog wie Dorner ihn so vertreten hat, wie er sich in der evangelischen Kirche vertreten läßt. Grundgedanke ist das freie Denken und das Vertrauen auf dessen gestaltende Kraft. Das ethisch-praktische Moment wird nicht dazu verwertet, an die Autorität der Ueberlieferung zu binden, wie es bei Philippi der Fall ist. Wohl

aber wird es in dem Sinn geltend gemacht, daß der geschichtliche Inhalt des Glaubens in seiner unentbehrlichen Bedeutung aufrechterhalten bleibt. Und zwar in der Form, die dem evangelischen Theologen durch die Reformation nahe gelegt ist, daß die Einigung des Denkens mit der Betonung der geschichtlichen Gottesoffenbarung durch religiös-sittliche Selbstbesinnung erreicht wird. Dadurch grenzt seine Lehre sich gegen die Biedermanns ab, für den das Geschichtliche keine wesentliche Bedeutung hat (s. o.). Durch seinen Satz von der Menschwerdung des Logos auch ohne die Sünde hat Dorner überdies die spekulative und ethisch-praktische Betrachtung organisch zu verbinden gesucht. Ob sich das mit der Logosspekulation überhaupt reimt, mag dahingestellt bleiben. Unter dem hier eingehaltenen Gesichtspunkt läßt sich dem Satz eine Bedeutung abgewinnen, auch wenn man diese Frage verneinen zu sollen meint.

In dieser Form, natürlich nicht nur genau so, sondern etwa so, daß nämlich eine mittlere Linie einzuhalten gesucht, eine organische Verbindung des christlichen Glaubens mit dem freien Denken erstrebt wird -- in dieser Form also erscheint mir der intellektualistische Standpunkt als ein innerlich möglicher. Um so gewisser ist freilich, daß er sich nicht behaupten läßt, weil die thatsächlichen Bedingungen nicht zutreffen.

Erstens ist der Ausgleich zwischen der spekulativen Grundanschauung und den ethisch-praktischen Motiven des christlichen Glaubens schließlich doch ein gezwungener und künstlicher. Innerlich bricht beides auseinander. Die Konsequenz des Denkens wird immer dahin zu führen scheinen, die Beziehung auf die Geschichte abzustreifen. Diesem Zug des Denkens kann man aber doch nicht folgen, weil der christliche Glaube es verbietet. Die Sache ist eben die, daß es sich um zwei einander entgegengesetzte Grundgedanken handelt. Dem einen zufolge sollen wir Gott im Denken, im Erkennen als solchen suchen, während der andere uns auf den Weg des praktisch-sittlichen Gehorsams weist. Dort das Evangelium Platos und hier das Evangelium Jesu Christi! Unter Voraussetzung des Intellektualismus ist es freilich geboten, wo es sich um christliche Theologie handelt, die notwendige Mitwir-

kung der ethisch-praktischen Motive zu betonen. Soll aber das Evangelium zur vollen und uneingeschränkten Geltung kommen, in ihm allein das bestimmende Prinzip des dogmatischen Systems liegen, dann muß mit dem Intellektualismus überhaupt gebrochen werden. Daß der Ausgleich zwischen beiden so mühsam ist und so künstlich ausfällt, beweist, daß es sich um einander ausschließende Prinzipien handelt.

Zweitens wiederhole ich, daß der evangelische Begriff vom Glauben und der Intellektualismus sich ebenso ausschließen wie das Evangelium Platos und das Evangelium der christlichen Offenbarung. Denn wo der Intellektualismus herrscht, wird eben der Glaube zu einer untergeordneten Funktion des theoretischen Geistes. Der katholische Begriff der fides stellt sich von selber ein. Es wird zur Aufgabe, über den Glauben hinauszukommen und das Wissen zu suchen, das erst die eigentliche und wahre Erkenntnis ist. Eben das verträgt sich aber nicht mit dem evangelischen Begriff vom Glauben. Wir wissen als evangelische Christen, daß der Glaube selbst als Glaube ein in sich vollständiges Erkennen ist, ein Erkennen seiner Art, gewiß, aber ein Erkennen, das in dieser seiner Art ebenso gut ein vollendetes ist und sein kann wie das Wissen in der seinen. Es giebt von ihm keinen „Fortschritt" zum Wissen. Sieht man es so an, dann tritt man auf einen ganz anderen Boden, wobei es nicht ohne eine Aenderung des religiösen Grundgedankens abgeht. Denn das Objekt des Erkennens, ob man dieses nun als Glauben oder Wissen gestaltet, ist unter allen Umständen Gott. Ein Fortschritt in der Gotteserkenntnis ist aber ein religiöser Gewinn. Man stellt sich also damit auf den Standpunkt, daß wir Gott durch das Erkennen als solches erreichen. Und daß das zu einer wesentlichen Veränderung des christlichen Gottesglaubens, zu einer Umgestaltung der Grundgedanken des Christentums führt, deß ist die Geschichte Zeugnis.

Es sind die allgemeinen Bedingungen des geistigen Lebens in der alten Kirche gewesen, die zu einer Anpassung des christlichen Glaubens an den Intellektualismus geführt haben. Daß es sich thatsächlich so verhält, daß es mit einer gewissen inneren

Notwendigkeit geschah und zur katholischen Form des Christentums führte, habe ich oft gezeigt und will es hier nicht wiederholen. Ich erwähne es nur, um daran die Frage zu knüpfen, ob die gleiche Nötigung auch heute noch besteht. Es wäre der einzige Grund, der für die Aufrechterhaltung der alten dogmatischen Form und dann also etwa für einen Standpunkt wie den von Dorner vertretenen geltend gemacht werden könnte.

Hierüber läßt sich nur eine Ansicht äußern. Denn es besteht keine Einhelligkeit der Meinung in diesen Dingen. Mit den großen Strömungen im geistigen Leben und in den Interessenkreisen der christlichen Völker, Strömungen, die bald diese bald jene Richtung einschlagen, man weiß oft nicht wie und weshalb — mit ihnen kommen und gehen auch die philosophischen Systeme, die kürzer oder länger einen Einfluß auf weitere Kreise ausüben. Es hat wohl Zeiten gegeben, in denen eine vorwaltende Gesamtansicht vorhanden war, wie die Zeit der Aufklärung und wieder die Zeit, in der die Idealisten des vorigen Jahrhunderts die Gemüter beherrschten. Wenigstens von Deutschland wird auch das letztere gesagt werden dürfen. Unter dem Einfluß dieser Strömung ist ja z. B. auch eine Dogmatik wie diejenige Dorners entstanden. Aber von einer solchen vorwaltenden Strömung oder einem herrschenden System kann heute nicht die Rede sein. Und deshalb ist es schwer, die aufgeworfene Frage auch nur versuchsweise zu beantworten.

Nicht das steht hier in Frage, was nach der eignen Ueberzeugung die richtige Anschauung und Beurteilung ist. Darauf weiß ich bestimmt und prompt zu antworten. Ich zweifle gar nicht daran, daß der Intellektualismus mit allen sich daraus ergebenden Konsequenzen irrig ist, und rechne zum Intellektualismus alle Anschauungen, die ihn nicht radikal verneinen und verwerfen, auch solche also, die dahin lauten, man müsse die Frage überhaupt nicht auf entweder — oder stellen, das theoretische und praktische Moment hielten sich die Wage — womit es dann unfehlbar eben doch auf einen intellektualistischen Grundgedanken hinausläuft. Denn wer so urteilt, nimmt an, daß das theoretische Erkennen eine innere Kraft in sich birgt, die es über die Erfah-

rung hinaus sichere Resultate zu gewinnen befähigt, bejaht also damit die Grundthese des Intellektualismus, wobei es ziemlich gleichgültig ist, ob er auch den ethisch-praktischen Motiven einen berechtigten Einfluß auf die Weltanschauung einräumen zu sollen meint. D. h. dies kann ja für die von ihm vorgetragene Philosophie von großer Bedeutung sein. Aber daran ändert es nichts, daß die Grundanschauung eine intellektualistische ist, und daß leicht Nachfolger aufstehen, die es für die Konsequenz des Standpunktes halten, zum reinen Intellektualismus selbst zurückzukehren.

Das alles jedoch, wie es sich mir darstellt, steht hier gar nicht in Frage, sondern die Frage ist, ob wir damit zu rechnen haben, daß es für absehbare Zeit bei einer intellektualistischen Grundanschauung bleiben wird. Auch bei einer Stellung wie der von mir eingenommenen könnte eine Nötigung in den Thatsachen zu liegen scheinen, etwas Derartiges anzunehmen. Es besteht ja gar keine Garantie dafür, daß die herrschende Meinung und die Wahrheit sich decken.

Eine Zeit lang nun schien es, als wenn die Abneigung gegen die Metaphysik die Oberhand behalten würde; war doch der Ruf „zurück zu Kant!“ vor kurzer Zeit noch der Ton, der im philosophischen Chor am lautesten klang. Neuerdings scheint darin eine Wandlung eingetreten, die Metaphysik im Wiederaufkommen begriffen zu sein. Und wenn das der Fall ist, muß und wird es seinen Einfluß auch in der Dogmatik wieder geltend machen. Der Glaube wird dann nach wie vor sich gefallen lassen müssen, den Formen des Intellektualismus angepaßt zu werden. Die Stunde seiner endgültigen Befreiung von diesen Fesseln rückt dann wieder weiter hinaus. Schlagen wird sie einst. Daran zweifle ich nicht, da ich an eine Leitung der Kirche durch den Geist Gottes und im Zusammenhang damit an eine Vernunft in der Geschichte glaube. Aber sehr, sehr langsam geht die Entwicklung vor sich. Das liegt in den früheren Jahrhunderten als Thatsache vor Augen. Unwillkürlich meint man für die eigne Zeit eine Ausnahme annehmen zu dürfen, was sich dann freilich immer wieder als Täuschung herausstellt.

Suche ich aber so die gegenwärtige Lage im geistigen Leben

objektiv, unabhängig vom eignen philosophischen Standpunkt, zu erwägen, um daraus Folgerungen für die Dogmatik zu ziehen — so meine ich natürlich nicht, ich selbst könnte eine intellektualistische Dogmatik befürworten oder gar zu entwerfen suchen. Niemand kann aus seiner Haut heraus, wie es im Sprichwort heißt. Und die kirchlichen, religiösen Gründe, die gegen den Intellektualismus in der Dogmatik sprechen, sind so schwerwiegende, daß der Kampf dagegen nie ruhen darf. Setzt sich der Intellektualismus durch, muß doch darauf bestanden werden, daß der evangelische Begriff vom Glauben für die evangelische Dogmatik maßgebend ist, und die intellektualistische Bearbeitung des Glaubensinhalts in die zweite Linie zu treten hat. So etwa, wie bei Frank das System der Gewißheit und das System der Wahrheit auseinandertreten, und wie es Ewald in seiner Rezension mir gegenüber als das Richtige befürwortet. Wenn nur in der Kirche und für die Praxis diese intellektualistische Umbiegung der Glaubensgedanken unschädlich gemacht wird, kommt es nicht groß darauf an, ob dergleichen bei Theologen und Philosophen als „höhere" Wahrheit umläuft.

Indessen, auch das ist keineswegs meine Meinung, ein Wiederanschwellen der intellektualistischen Flut für unvermeidlich zu halten, in der Hauptsache die Waffen zu strecken und eine dem evangelischen Glaubensbegriff entsprechende Ordnung der Lehre lediglich für die Praxis in Anspruch zu nehmen. Ich wollte nur die jetzt besprochene Möglichkeit nicht unerörtert lassen. Vor allem auch deshalb nicht, um deutlich zu machen, wie hier allein die Frage gestellt werden kann, sofern sich überhaupt etwas darüber sagen läßt. Das allgemeine Für und Wider muß dahingestellt bleiben. In der Kürze läßt sich darüber gar nichts ausmachen. Und abgesehn davon steht eben Standpunkt gegen Standpunkt. Im besten Fall weiß jeder den Standpunkt des Andern als eine irrige Abwandlung seines eignen, des richtigen Standpunktes zu deuten. Man kann nur fragen, ob es Thatsachen giebt, die die Aussicht eröffnen, daß die Tage des Intellektualismus gezählt sind.

Daß solche vorliegen, meine ich doch behaupten zu dürfen, behaupten zu sollen. Die Philosophie Kants will ich zwar nicht

nennen. Sie ist nicht eine Thatsache in dem jetzt gemeinten Sinn. Denn wie verschieden wird sie nicht gedeutet und kann sie nicht gedeutet werden! Philosophen, die an Kant anknüpfen, ja ihn vor allem als ihren Gewährsmann preisen, kommen doch vielleicht auf entgegengesetzte Systeme hinaus. Wir stehen der durch seinen Namen bezeichneten Entwicklungsepoche des Denkens noch zu nahe, als daß eine einhellige Meinung über ihre Bedeutung möglich wäre. Trotzdem kann man überzeugt sein, diese wirklich zu kennen, wie ich denn nicht zweifle, daß es der Gegensatz gegen die Metaphysik, die Lehre vom „Primat der praktischen Vernunft" ist, worin sie besteht. Aber man wird die Philosophie Kants angesichts der verschiedenartigen, ja entgegengesetzten Deutung, die sie findet, nicht zu den Thatsachen rechnen dürfen, die den Niedergang des Intellektualismus verbürgen, einen wie wichtigen Platz sie immerhin im Gang dieser Entwicklung einnehmen mag.

Wohl aber ist als solche Thatsache die moderne Wissenschaft zu nennen, der Umstand, daß der heutige Betrieb der Wissenschaft sich von der Philosophie emanzipiert hat. Das ist nicht Sache der Meinung oder Ansicht. Es hat sich kraft einer immanenten, in der Aufgabe des Welterkennens selbst liegenden Nötigung so ergeben, kann und wird nicht wieder rückgängig gemacht werden. Die einzelnen positiven Wissenschaften sind dadurch und damit entstanden, daß sie sich von der Philosophie gelöst haben und ihr gegenüber unabhängig geworden sind. Ihre Grundlage ist die Erfahrung und diese ausschließlich. Auch davon brauche ich nicht ausführlicher zu handeln. Ich will nur, ehe ich die hier beabsichtigte Anwendung davon mache, durch früher Erlebtes gewitzigt, auch hier hinzufügen, daß mir nichts ferner liegt, als die Philosophie damit diskreditieren zu wollen. Ich bekenne mich unumwunden zu dem Grundsatz, daß wir die letzte und entscheidende Verständigung über die Wahrheit in der Philosophie suchen müssen, und daß diese nur eine idealistische sein kann. Was ich behaupte, ist lediglich die Unabhängigkeit der Wissenschaften von der Philosophie, und daß das eine Thatsache ist, die als Instanz gegen den Intellektualismus angerufen werden kann und muß.

Der Intellektualismus saugt seine Kraft aus der Voraussetzung, er sei imstande, ein höchstes Wissen als die Vollendung und Krönung unseres gesamten Wissens darzubieten. Erweist sich das als Täuschung, stellt sich heraus, daß unser wirkliches Wissen auf der Erfahrung allein beruht und da aufhört, wo diese zu Ende ist, dann wird er damit ins Herz getroffen. Wenigstens wird nun klar, daß er nicht aus dem gewöhnlichen Erkennen und den positiven Wissenschaften von selbst herauswächst, sondern auf einem obersten Werturteil beruht, auf der Selbstbesinnung des Geistes, in der dieser sein wahres Wesen und seine letzte Bestimmung feststellt. Dann ist aber anzunehmen, bei dieser Stellung der Alternative werde sich jedem aufdrängen, daß das Denken und Erkennen zwar das universale Mittel des Geistes, aber nicht sein Zweck ist, sein Zweck vielmehr im persönlichen Willen liegt und über den Einzelnen hinaus im Reich der persönlichen Geister. Insofern, meine ich, sei der heutige ausschließlich empirische Betrieb der Wissenschaft eine Thatsache, von der es heißen dürfe, daß sie Aussicht auf die Ueberwindung des Intellektualismus öffne.

Der Gegensatz, den ich hierbei im Auge habe, ist die Meinung, es komme bei dem Urteil über die hier besprochene Frage vor allem auf die gerade vorwaltende Strömung in der Philosophie an. Vielfach nämlich wird heute in der theologischen Diskussion darauf verwiesen, daß die Situation in der Philosophie eine andere geworden ist, wie oben schon davon die Rede war. Dem halte ich entgegen, daß das kein fester Punkt in der Erscheinungen Flucht ist, während der wirkliche Betrieb in der wirklichen Wissenschaft als solcher bezeichnet werden muß, und daß, was wir hier finden, nach dem eben Dargelegten gegen den Intellektualismus entscheidet. Es ist eine wenn auch begreifliche Täuschung, daß man sich durch einen Blick auf die Philosophie über die Windrichtung zu orientieren sucht. Statt dessen soll man vielmehr auf den Betrieb in der positiven Wissenschaft achten. Er zeigt etwas Bleibendes an, während jenes erfahrungsmäßig dem Wechsel unterliegt.

Vielleicht bestreitet man aber, daß es mit dem Betrieb in

den positiven Wissenschaften eine solche Bewandtnis hat, wie eben behauptet wurde? Ist es nicht ein in den Naturwissenschaften erstrebtes Ziel, durch die Induktion zur Deduktion durchzudringen? Und ist das nicht, so weit es gelingt, ein Beweis gegen den Empirismus? Das kann wie mir scheint nur behaupten, wer mit seinen Ueberlegungen im Vorhof stehen bleibt. Die Form, in die wir die Erkenntnis zu fassen vermögen, entscheidet nicht. Und selbstverständlich suchen wir immer die handlichste Form. Worauf es allein ankommt, ist, was der Erkenntnis zu Grunde liegt. Das ist aber die (natürlich subjektiv-objektive) Erfahrung und diese ausschließlich. Wer darüber hinausgreift, verläßt den Boden der positiven Wissenschaft. Hypothesen, deren Bewährung nicht innerhalb der uns zugänglichen Erfahrung als möglich vorgestellt werden kann, haben mit der Wissenschaft überhaupt nichts zu schaffen.

Aber kommt es nicht je und je vor, daß die Vertreter der positiven Wissenschaft, gerade eben auch die der Naturwissenschaft, selber ein metaphysisches Bedürfnis an den Tag legen und ihre Resultate in diesem Sinn verwerten? Ich frage dagegen: wird durch solche metaphysische Seitensprünge die positive Wissenschaft im Mindesten gefördert? Deren Resultate sind Gemeingut, sobald sie hinlänglich geklärt und bewiesen worden sind. Sie gliedern sich in die positive Arbeit ein, indem sie ihren Entdeckern aber ebensowohl andern Forschern als Ausgangspunkt für weitere Fragestellungen dienen. Metaphysische Theorien bleiben dagegen Privateigentum derer, die sie erfinden. Wo es anders ist, handelt es sich nicht um Metaphysik, sondern um Hypothesen, die in dieser Verkleidung auftreten. In Wahrheit ist die Grenze zwischen Metaphysik und positiver Wissenschaft unverwischbar.

Wir Theologen aber sollten solche metaphysische Anwandlungen der Naturforscher als das erkennen, was sie sind: als schlechte Philosophie. Es ist der Schatten der alten Metaphysik, der noch über der neuen Wissenschaft schwebt, der Wahn, als ob man aus den relativ bleibenden Resultaten der Wissenschaft absolute Wahrheit herausschlagen kann. Gesunde Philosophie er-

wächst nur aus allseitiger Berücksichtigung dessen, was den Inhalt unseres geistigen Lebens ausmacht seinem ganzen Umfang nach, nicht aus dem Naturerkennen allein. Auf diese metaphysischen Anwandlungen der Naturforscher soll man daher keine Hoffnungen setzen. Es sind Verirrungen, die nicht von Dauer sein können.

Ich wiederhole also, daß es die positive Wissenschaft ist, die Aussicht öffnet, die Tage des Intellektualismus seien gezählt. Es handelt sich da um eine Thatsache, nicht um ein Apercu oder Sentiment.

Läßt sich im selben Sinn noch etwas Anderes hervorheben, was als Thatsache ins Gewicht fällt? Nur eins wüßte ich zu nennen und auch dies nur zögernd. Man will bemerkt haben, daß die Versuche spekulativer Welterklärung, die aus dem Vertrauen auf die schöpferische Kraft des Denkens erwachsen (was denknotwendig ist, ist auch wirklich!), bei jeder Erneuerung weniger zuversichtlich auftreten als vorher. Daraus meint man schließen zu dürfen, daß die Welle allmählich schwächer werden und zuletzt sich verlaufen werde. In der That reichen die neuen Versuche zur Metaphysik entfernt nicht an den Intellektualismus Hegels und seiner Jünger heran. Die unter ihnen Gehör finden, suchen durchweg enge Fühlung mit der positiven Wissenschaft. Indessen, ich glaube kaum, daß daraus etwas geschlossen werden darf. Es liegt andrerseits in der Sache, daß die Konsequenz des Denkens, wenn man einmal auf diese Betrachtungsweise eingehen zu sollen meint, über alles Empirische hinausführt. Daher es mit dem Gesagten genug sein mag.

3.

Von den unmöglichen Standpunkten soll jetzt noch in aller Kürze die Rede sein. Ich denke dabei an solche Auffassungen der dogmatischen Erkenntnisprinzipien, die heute weit verbreitet, ja die die gewöhnlichen sind. Da nenne ich aber zuerst die Methode, die von dem subjektiv Gegebenen, von der inneren Erfahrung, vom Glauben und seiner Gewißheit auszugehn, das Gebäude der

Glaubenserkenntnis und Glaubenslehre auf diesem Grunde zu errichten anweist.

Freilich, nicht überhaupt soll hiergegen Stellung genommen werden. Das damit Beabsichtigte ist sicherlich richtig, was vorschwebt ist das, was in der gegenwärtigen Lage das Gebotene und Notwendige ist. Nur so ist es auch zu erklären, daß die Methode so weit verbreitet ist und von vielen für so selbstverständlich gehalten wird, daß sie das Prinzip gar nicht mehr diskutieren, sondern nur die Variation, in der sie es vertreten zu sollen meinen. Insofern kann ich also auch das Verdienst der Männer, die hier die Bahn gebrochen haben, durchaus anerkennen und möchte diese Zustimmung und Anerkennung der Kritik vorausschicken.

Nämlich, was erstrebt wird, ist, den evangelischen Gedanken vom Glauben als einer persönlichen Ueberzeugung auch in der Theologie durchzuführen, die Dogmatik so zu gestalten, daß sie ihm entspricht, d. h. der universellen Bedeutung, die ihm als einem neuen Erkenntnisprinzip zukommt.

Soll das aber gelingen, muß es so verstanden werden, wie ich es befürwortet und in meiner Dogmatik durchzuführen versucht habe. Davon noch einmal zu handeln liegt keine Veranlassung vor. Besonders in dem Aufsatz über den Vortrag habe ich eingehend darüber gesprochen. Es genügt, hier kurz die Bedingungen zu nennen, unter denen das Ziel allein erreicht werden kann. Das freilich läßt sich nicht umgehn, um den springenden Punkt hervorzuheben und zu zeigen, wie unmöglich die Standpunkte sind, auf denen man von diesen wesentlichen Bedingungen absieht.

Erstens ist der Glaube, die Erkenntnis des Glaubens und nicht sind die Glaubensobjekte der Gegenstand der Dogmatik. Was wir wissenschaftlich zu erkennen haben, ist nicht Gott, sondern die Gotteserkenntnis des christlichen Glaubens. Zweitens richtet sich der Glaube und die im Glauben enthaltene Erkenntnis nach der Offenbarung, in der er Gott findet. Näher ist das innere Verhältnis dies, daß wir der Offenbarung Gottes gehorchen und dadurch die Wahrheit erkennen lernen. Weshalb die Dogmatik eine Normwissenschaft ist, nicht einen Glauben wie er grad ist, sondern den Glauben an sich, den Glauben wie er sein

soll zum Gegenstand hat. Drittens muß und kann bei der Durchführung im Einzelnen der eigne Glaube des Dogmatikers ganz in den Hintergrund treten. Er ist lediglich in der Weise Erkenntnismittel, wie bei allem Erkennen geistigen Lebens (und folglich in allen Geisteswissenschaften) dies, daß man selber Teil daran hat, Bedingung der Erkenntnis ist. So wenig wir uns aber dessen für gewöhnlich bewußt sind, daß wir z. B. im Verkehr mit andern ihr inneres Leben nur durch Analogieschlüsse aus unsrer eignen inneren Erfahrung kennen und verstehen können, so gut das instinktiv vollzogen wird -- in derselben Weise und nicht anders hat der eigene Glaube des Dogmatikers in der Dogmatik mitzureden. D. h. lediglich als unbewußt gehandhabtes Erkenntnismittel.

Das sind die Bedingungen, unter denen es Dogmatik im Sinn des evangelischen Begriffs vom Glauben als objektive Wissenschaft giebt und geben kann. Wird von ihnen abgesehn, dann kommt etwas innerlich Unmögliches heraus.

Der springende Punkt liegt aber in der an erster Stelle genannten Bedingung. Gerade sie wird jedoch durchweg vernachlässigt. Und so ists dann kein Wunder, daß trotz der richtigen Absicht das Ziel nicht erreicht wird.

Nicht als wenn die andern Punkte minder wichtig wären. Aber die in ihnen ausgesprochenen Forderungen lassen sich nur durchführen, wenn es strikte dabei bleibt, daß die Wissenschaft als solche nicht von Gott, sondern vom Gottesglauben handelt. Wird statt dessen die Dogmatik als Wissenschaft von Gott angesehn und ausgeführt, dann ist es mit dem Autoritätsprinzip der göttlichen Offenbarung vorbei. Denn dann erhält dies Prinzip die Fassung, daß dem Intellekt eine fertige Wahrheit aufzunehmen vorgeschrieben wird, was zwar in der katholischen Kirche das Normale ist, auf evangelischem Boden aber, wenigstens von den Theologen, d. h. von den Unterrichteten, immer nur mit halbem Herzen durchgeführt wird. Also kommt es dann doch nicht auf die Offenbarung an, sondern darauf, wie der Mensch sie im Glauben aneignet und aneignen will. Der Schwerpunkt wird ins Subjekt verlegt. Und das Ende ist das innerlich Unmögliche, daß wir Wissenschaft treiben wollen,

was eine objektive Aufgabe ist, und statt dessen von unserm Glauben reden und diesen in seiner individuellen Gestalt andern und der Gemeinde aufzudrängen suchen.

Aus dem Recht der Sache heraus geurteilt giebt es eben nur das Entweder-oder. Entweder der intellektualistische Standpunkt, wir suchen in der Weise freier Wissenschaft Gott zu erkennen und schließen in irgend einer Form mit dem gegebenen geschichtlichen Faktor der Dogmatik ein Kompromiß. Dann bleibt es dabei, daß der evangelische Glaubensbegriff nicht zu einer ihm entsprechenden Theologie führt und führen kann, sondern nur den überlieferten theologischen Betrieb mehr oder weniger stark beeinflußt, stets in Gefahr, in katholisierender Dogmatik oder in allgemeiner Religionsphilosophie unterzugehen. Oder dieser Begriff vom Glauben führt zu einer neuen Form der Theologie (der Dogmatik), indem die eben genannten Bedingungen erfüllt werden. Wie es denn auch die letzte Alternative in der Philosophie ist, ob wir mit Plato im Erkennen oder mit Kant im geistigen Willen finden, was im Haushalt des Geistes den obersten Platz einnimmt, uns den Weg vorschreibt, den wir zu gehen haben, und den Schlüssel zum Verständnis des Welträtsels bietet.

In Wahrheit ist es aber im einen wie im andern Fall gar keine Alternative. Kant ist uns als Bahnbrecher zu einer neuen Gesamtanschauung von den Dingen gegeben. Die Reformation mit ihrem neuen Begriff vom Glauben hat den ersten entscheidenden Gegenstoß gegen den Intellektualismus geführt. Auf diesem Weg müssen wir weiter, der von der Reformation durch Kant zu einer auch der modernen Wissenschaft entsprechenden Umgestaltung des geistigen Lebens führt — ein Weg, dessen Ausgangspunkt das alte Evangelium ist, und dessen Richtung durch die allmählich möglich werdende Emanzipation des Evangeliums von griechischer Weisheit bezeichnet wird. Das bedeutet jedoch für unsere Frage: eine dem evangelischen Glaubensbegriff entsprechende Dogmatik. Die ist aber nur zu haben, wenn sie in der eben wieder bezeichneten Weise umgestaltet wird. Bleibt man hinter der Konsequenz des Gedankens zurück, führt das neue Prinzip nicht wirklich durch, dann kommen diese innerlich unmöglichen Dinge her-

aus, die im gegenwärtigen Betrieb der Dogmatik einen so breiten Raum einnehmen.

Sehe ich recht, so kann oder so muß man hier wieder ein Doppeltes unterscheiden. Die einen fassen den Gedanken so, daß sie ihn unter dem Titel der inneren Erfahrung in den allgemeinen Betrieb der Wissenschaft einordnen: wie alle Wissenschaft baue sich auch die Theologie auf der Erfahrung auf, nur daß es eben hier die innere Erfahrung sei, die mit den Thatsachen in Kontakt bringe und deren Erkenntnis vermittle. Andere dagegen geben dem Gedanken die Wendung, daß es sich darum handle, den Grund des Glaubens aufzuzeigen und die Gedanken des so begründeten Glaubens zu entwickeln. Das ist aber ein Unterschied, der auch unter dem für uns hier in Betracht kommenden Gesichtspunkt von Bedeutung ist. Wenn ich jetzt mit ein paar Worten näher auf die Sache eingehe, muß ich die beiden Standpunkte auseinanderhalten.

Freilich, es sollte eigentlich nicht mehr not thun, die Meinung zu widerlegen, man könne die Theologie auf der sogenannten inneren Erfahrung aufbauen. Denn das ist schon oft und bündig genug geschehen. Es muß aber der Gedanke etwas Bestrickendes haben, daß er nicht von der Tagesordnung verschwinden will, so falsch er ist. Und das dürfte darin liegen, daß er aus dem großen Zug moderner Entwickelung der Wissenschaft hervorzugehen, daß er der Theologie Anteil an den klaren Methoden und sicheren Ergebnissen heutiger Wissenschaft zu verheißen scheint. Das ist jedoch nichts als ein Traum, der bei festerem Zugreifen zerrinnt. Das mag hier, weil es nun eben doch nötig ist, wieder einmal gezeigt werden. D. h. ich will die Frage nicht wieder eingehend diskutieren. Nur die wichtigsten Gründe, die dagegen entscheiden, stelle ich zusammen.

Erstens und vor allem fehlt in der „inneren“ Erfahrung das, was die „äußere“ Erfahrung auf ihrem Gebiet zur sicheren Grundlage der Erkenntnis und Wissenschaft macht, nämlich der Zwang der Dinge. Das wissen natürlich auch die, die dieser Fahne folgen, wie es sich denn niemandes Einsicht entziehen kann. Sie sagen selbst, daß die innere Erfahrung auf dem Gebiet der

Freiheit zustandekomme. Eigentlich sind nun aber damit die Akten der Untersuchung geschlossen und muß das Urteil gefällt werden: es geht nicht! Es ist ein ganz andres, unter völlig abweichenden Bedingungen stehendes Erkenntnisgebiet, um das es sich hier handelt. Die innere Erfahrung kann gerade in der Beziehung, die bei der daraus folgenden Erkenntnis in Frage kommt, mit der äußeren Erfahrung gar nicht verglichen werden.

Statt dessen meinen die Vertreter des Standpunktes nur dies folgern zu sollen, daß nicht alle Menschen, sondern nur ein engerer Kreis nämlich die Christen die hier in Rede stehende Erfahrung teilen, nur für sie also auch die daraus folgende Erkenntnis gilt, wie es eben überall die Bedingung der Erkenntnis ist, daß man die entsprechende Erfahrung gemacht hat. Allein in Wahrheit fehlt der Erfahrung die objektive Haltung, durch die sie überhaupt erst Grundlage der Verständigung auch unter Christen sein könnte. Wie ja denn vor Augen liegt, daß man sich für eine sehr verschiedene Theologie, deren Vertreter kaum noch einer des andern Lehre überhaupt für christlich gelten lassen, auf die fromme Erfahrung beruft. Nicht so, daß alle wirklich dasselbe Prinzip befolgen und nur über die Schlußfolgerungen uneinig sind (was auf allen Erkenntnisgebieten vorkommt), sondern so, daß es überhaupt an den Anhaltspunkten für eine objektive Argumentation fehlt, jeder schließlich nur Behauptung gegen Behauptung zu stellen weiß. Das vermeintliche Prinzip ist eben gar kein Prinzip, sondern das innerlich Unmögliche liegt darin, daß man aus dem, was nach dem inneren Zusammenhang der Sache nur Erkenntnismittel sein kann, ein Erkenntnisprinzip herausschlagen will.

Und was sind es nicht für Selbsttäuschungen, die dabei herauskommen! Frank z. B., der hier an erster Stelle zu nennen ist, hat es fertig gebracht, den in freier Nachbildung angeeigneten Inhalt der orthodoxen lutherischen Dogmatik in „Glaubensrealitäten" zu verwandeln, deren er durch die fromme Erfahrung vergewissert zu sein glaubt. Das wird eine spätere Zeit überhaupt nicht mehr verstehen. Wir können es uns allenfalls noch verständlich machen, weil die große geschichtliche Welle der Gegenbewegung gegen den Rationalismus in ihren Ausläufern auch uns noch berührt hat.

Aber das sollte heute doch jedem einleuchten, wie wenig stichhaltig diese ganze Argumentation ist. Ich denke dabei gar nicht an den Unterschied, was den Inhalt der Dogmatik betrifft. Ich würde nicht anders urteilen, wenn ich darin im Großen und Ganzen mit Frank übereinstimmte. Ich würde dann eben wissen, daß man eine solche Dogmatik ganz anders begründen müßte. Was ich sagen will, ist nur dies, daß an solchen Selbsttäuschungen besonders deutlich wird, wie willkürlich und innerlich unmöglich das sogenannte Erfahrungsprinzip ist. Natürlich, füge ich hinzu, weil der inneren Erfahrung gerade das abgeht, was die äußere Erfahrung zur zuverlässigen Quelle des Wissens macht.

Dazu kommt als Zweites, daß die Begriffsbildung, wie sie im Naturerkennen stattfindet, auf dies andere Gebiet gar nicht übertragen werden kann. Wir haben es in der gewöhnlichen Erfahrung mit einer unübersehbaren Fülle von Dingen, Vorgängen und Reihen von Vorgängen zu thun. Daraus entnehmen wir die Begriffe und Gesetze. Es ist das Gemeinsame, das Wiederkehrende im Wirklichen, das wir darin fixieren. Und diese Begriffe und Gesetze bilden in sich ein abgestuftes Ganzes. In der inneren, religiös-sittlichen Erfahrung dagegen handelt es sich darum, wie ein Mensch sich zu Gott bekehrt und ihn erkennen lernt. Das ist jedesmal ein geschichtlicher Verlauf, eine Entwicklung ihrer Art, etwas, was einer beschreiben, erzählen kann — vielleicht, in vertrauter Stunde, um andern zu dienen — aber niemals etwas, woraus sich eine begrifflich zu fixierende Erkenntnis entnehmen läßt. Verständigerweise soll das auch nicht versucht werden, weil alle Vorbedingungen dafür fehlen. Ja, man möchte sagen, daß der Sachverhalt hier und dort geradezu der umgekehrte ist. In langer heißer Arbeit hat die Menschheit die begriffliche Erkenntnis der Welt, über die wir verfügen, aus der Erfahrung geschöpft, hier ist es diese, die dem Verstand das Material zu seinen Begriffen liefert. Innere Erfahrung dagegen kommt zustande an den Gedanken, die uns aus der Ueberlieferung zuwachsen. Nicht entnehmen wir sie aus der Erfahrung, sondern sie sind deren Voraussetzung. Wie kann denn ernsthafterweise davon die Rede sein, beides gerade was Erkenntnis- und Begriffs-

bildung betrifft in Parallele miteinander zu bringen?

Endlich ein Drittes! Die innere Erfahrung des Christen ist, wie das eben Gesagte schon bemerklich macht, durchaus geschichtlich bedingt. Sie kommt nur unter der Einwirkung geschichtlicher Faktoren zustande, und niemand gewinnt sie anders als auf diesem Wege. Das ist die eine Seite an ihr. Andrerseits freilich ist sie etwas Eignes, selbst Geschichte, das Erleben und Erfahren dieses Menschen, dieses Christen, das Geheimnis seiner Seele. Betone ich nun die Erfahrung als Erkenntnisprinzip, kann es nur heißen, daß ich in der theologischen Arbeit auf dies Zweite, Unübertragbare das entscheidende Gewicht legen will. Eben aber das ist etwas innerlich Unmögliches. Ich kann nicht sagen, wie es dazu kommt, und worauf sich die Gewißheit gründet, daß Gott zu mir in Beziehung getreten ist und ich zu ihm, ich kann nur sagen, daß es so ist. Und keine eingehendere Ueberlegung räumt die Schranke hinweg, die hier besteht. Sie zeigt vielmehr nur noch deutlicher, daß dies Eintreten des ewigen Gottes in den Ablauf des zeitlichen Geschehens das Wunderbare, Unfaßbare ist und bleibt, an dem unsere Gedanken zerbrechen.

Was folgt, ist, daß die innere Erfahrung umgekehrt nur von seiten ihrer geschichtlichen Bedingtheit Gegenstand objektiver theologischer Erörterung sein kann. D. h. sie kommt im Glauben zustande, und der Glaube kommt aus dem Worte Gottes. Auch daß sie über alles Geschichtliche hinausgreift, diesen Menschen, diesen Christen wirklich in der Zeit mit dem ewigen Gott verbindet, findet seinen objektiven, für die theologische Erörterung allein angemessenen Ausdruck in dem alten Satz, daß Gottes Geist im Worte wirkt. Es ist und bleibt Sektiererei und falsche Lehre, wenn es anders gehalten wird.

Ich urteile daher, daß der Ausdruck „Erfahrung" in diesem Zusammenhang überhaupt besser vermieden bliebe, weil er zu so viel Mißverständnissen Anlaß giebt, daß es sachgemäßer wäre, statt dessen von Offenbarung und Glaube zu reden. Will man aber bei dem Wort „Erfahrung" bleiben — und es dürfte aus dem theologischen Sprachgebrauch kaum mehr zu verbannen sein — dann soll man sich immer gegenwärtig halten, daß zwischen

der gewöhnlichen äußeren Erfahrung und der inneren Erfahrung des Christen ein großer Unterschied besteht. Es fragt sich hier nicht, was wir erfahren, sondern was wir erfahren sollen, nicht wie wir Gott nach unserer immer auch mehr oder weniger zufälligen Erfahrung erkennen und erkennen wollen, sondern wie wir ihn erkennen sollen, weil es so der Offenbarung und das heißt der Wahrheit entspricht.

Es ist daher ein Fortschritt, wenn Ihmels in seinem Buch über die christliche Wahrheitsgewißheit wieder die konstitutive Bedeutung des Worts für alles, was christliche Erfahrung, Gewißheit und Erkenntnis heißt, betont. Freilich scheint er darauf hin das alte Schriftprinzip befürworten zu wollen, dessen offenkundiges Ungenügen Frank zu seiner Lehre von der Gewißheit geführt hatte. Damit wird aber, fürchte ich, gar nichts erreicht. Was die Sache fordert, ist, die von Frank verfolgte Absicht zwar anzuerkennen, seiner Gewißheitslehre aber den Abschied zu geben und so Raum für die Einsicht zu gewinnen, daß es das dem evangelischen Begriff vom Glauben gemäß verstandene Schriftprinzip ist, welches das natürliche Prinzip evangelischer Gottes- und Heilserkenntnis, darum aber auch der evangelischen Dogmatik ist.

Viel näher steht dieser, meiner Meinung nach allein richtigen und sachgemäßen Fassung des Erkenntnisprinzips die Formel vom Grund des Glaubens, wie Herrmann sie gebildet und nachdrücklich vertreten hat. Sie thut es namentlich deshalb, weil auch sie dazu anleitet, die Quelle der Erkenntnis nicht in uns und unseren Erfahrungen, sondern in Gottes Offenbarung zu suchen. Und zwar ganz dem evangelischen Begriff vom Glauben entsprechend, den kein anderer unter den neueren Theologen so kraftvoll und unermüdlich als das a und o aller evangelischen Theologie betont und eingeschärft hat wie gerade Herrmann. Aus anderen Gründen heraus meine ich jedoch auch diesen Standpunkt, bei aller nahen sachlichen Berührung mit ihm, als einen innerlich unmöglichen bezeichnen zu sollen.

Erstens ist es willkürlich, in der Weise, wie Herrmann es thut, zwischen Grund und Inhalt des Glaubens zu unterscheiden.

Was heißt das überhaupt: Grund des Glaubens? Heißt es, daß wir die einzelnen uns darauf besinnen sollen, wie wir zum Glauben gekommen sind? Ja, dann wird sich befinden, daß jeder etwas anderes zu nennen weiß. Die Wege Gottes mit den Menschen sind so mannigfaltig, wie es Menschen giebt. Ich müßte z. B. der Wahrheit gemäß ganz anders davon reden, als ich es bei Herrmann lese. Und es wäre nicht gut, wenn es anders wäre. Der Reichtum der göttlichen Offenbarung und die Mannigfaltigkeit der Individualitäten kämen dabei zu kurz.

Aber nein, um dies Zufällige und Individuelle handelt es sich nicht. Wir dürfen, um den Grund des Glaubens festzustellen, nicht auf die Anfänge unsrer inneren Beteiligung am Christentum achten. Wir müssen das Ganze überblicken und feststellen, was sich für den gereiften Christen bleibend als der Grund seines Glaubens erweist und bewährt. Stelle ich jedoch die Frage so, dann ist nur eine Antwort richtig. Die göttliche Offenbarung ist der Grund wie der Inhalt unsres Glaubens. Es liegt in der Sache nichts, was es rechtfertigt, aus dieser Offenbarung das innere Leben oder das persönliche Leben Jesu auszusondern und für den eigentlichen Grund des Glaubens zu erklären, alle übrige Erkenntnis aber, die der Glaube aus der Offenbarung gewinnt, als Glaubensgedanken, Gedanken des so begründeten Glaubens, hinzustellen. Gewiß steht die Person des Erlösers im Mittelpunkt der göttlichen Offenbarung, faßt diese sich in ihr zusammen, weshalb die Rede Herrmanns darüber in jedem evangelischen Christen verwandte Töne mitklingen läßt. Aber diese Aussonderung und Gegenüberstellung ist durchaus individuell bedingt und nicht geeignet, als objektive und allgemein gültige Grundlage der evangelischen Theologie und Dogmatik zu dienen.

Das innerlich Unmögliche an dem von Herrmann vertretenen Standpunkt ist daher dies, daß seine Position zwischen einem allgemein gültigen Grundsatz (die Offenbarung ist der Grund des Glaubens) und einer individuell bedingten, lediglich subjektiv berechtigten Glaubensstellung mitten inne steht. Daraus, daß hier dem subjektiven, individuellen Faktor ein zu weitgehender Einfluß eingeräumt ist, rechtfertigt sich auch trotz aller tiefgreifenden Un-

terschiede die Zusammenordnung mit dem eben besprochenen Standpunkt der Gewißheitslehre.

Wobei ich auch hier (wie in der Dogmatik) nicht unerwähnt lassen will, daß ich unter einem andern Gesichtspunkt Herrmanns Theologie als in sich wohlbegründet verstehen und würdigen kann. Wenn ich nämlich hinzunehme, daß sie auf der Kantschen Philosophie beruht. Denn dann rechtfertigt sich die Aussonderung des persönlichen Lebens Jesu aus der Offenbarung als hierdurch bedingt und wird über das bloß Individuelle hinausgehoben. Es läßt sich auch dagegen nicht einwenden, daß überhaupt eine philosophische Gesamtauffassung den Hintergrund bildet; das muß in jedem Entwurf der Theologie so sein, wenn dessen Urheber irgend seine Aufgabe versteht. Ebensowenig habe ich etwas dawider, daß an Kant angeknüpft wird; daß ich wiederum diese Anknüpfung anders vollziehen zu sollen glaube, kommt im Zusammenhang hier nicht in Betracht. Wohl aber, daß der Einfluß, den Kants Philosophie auf den theologischen Entwurf Herrmanns ausübt, die durch den christlichen Glauben und das Wesen der Religion geforderte Grundposition verschiebt, eben indem sie ihn zu jener Aussonderung eines wenn auch noch so wichtigen Stücks der Offenbarung veranlaßt, das er für den Grund des Glaubens erklärt, während er, was sonst in der Offenbarung enthalten ist, in die zweite Linie schiebt. Das ist vom Glauben aus gesehen Willkür und bleibt unter diesem Gesichtspunkt Willkür, auch wenn man zugestehen muß, daß es sich unter bestimmten philosophischen Voraussetzungen rechtfertigen läßt.

Es liegt mir daran, ganz deutlich zu machen, wie ichs meine. Von Herrmanns Anschluß an Kant ist hier nur ganz parenthetisch die Rede gewesen. Mein Einwand gegen ihn gründet sich nicht darauf und erwächst nicht daraus, daß meine philosophischen Voraussetzungen etwas anders lauten. Ich argumentiere lediglich daraus, wie sich überall in der Religion der Zusammenhang von Offenbarung und Glaube gestaltet, und wie er dem eigentümlichen Wesen des Christentums entsprechend in dieser unserer Religion auftritt. Darauf hin behaupte ich, daß Herrmanns Unterscheidung zwischen Grund und Inhalt des Glaubens irrig

ist, als individuell bedingt und willkürlich verworfen werden muß.

Zweitens habe ich einzuwenden, daß auch bei dieser Formulierung des Prinzips die Unterscheidung von Glaubenserkenntnis und dogmatischer Erkenntnis unberücksichtigt bleibt, dies, daß der Glaube des Christen der Gegenstand der Dogmatik als Wissenschaft ist und nicht die Glaubensobjekte (vgl. S. 502).

Die Folge hiervon ist, daß Dogmatik und Verkündigung nicht innerlich gegeneinander abgegrenzt werden, daß es der affektvolle persönliche Glaube ist, der in Herrmanns theologischen Erörterungen durchweg das Wort führt. Freilich hängt eben hiermit zusammen, was dieselben so anziehend macht. Sie wirken erbaulich im besten Sinn des Worts. Man findet während der Lektüre nichts einzuwenden, sondern giebt sich dem Eindruck hin, wie jede kraftvolle Verkündigung des Evangeliums es dem Hörer oder Leser abgewinnt. Wenn ichs dann aber theologisch verwerten und was ich gewonnen habe den eignen Gedanken einordnen will, finde ich nirgends die Handhabe dazu — abgesehn immer von dem theologischen Grundgedanken des evangelischen Glaubensbegriffs, den auch ich in meiner Weise zur Geltung zu bringen suche. Das weiß ich aber nur daraus zu erklären, daß der affektvolle Glaube und nicht die nüchterne theologische Ueberlegung den Vortrag beherrscht. Und das erscheint mir als ein weiterer gewichtiger Einwand gegen den Standpunkt, wie er hier vertreten wird.

Gewiß hat die Verkündigung ihr Recht an ihrem Ort. Durch sie vor allem wird der Glaube geweckt, springt der Funke von Mensch zu Mensch. Und wo der christliche Glaube dargelegt wird, steckt immer auch etwas von solcher Verkündigung darin. Es ist aber zu fordern, daß es hier streng gebunden bleibt in den Formen objektiver theologischer Argumentation, mittelst welcher die Glaubenssätze aus der göttlichen Offenbarung abgeleitet werden. Und so ist eben doch, was in der einen Beziehung als Vorzug erscheint, in der andern Beziehung ein methodischer Fehler. Man vergegenwärtige sich nur einmal, daß diese Methode Herrmanns Nachahmer fände, um inne zu werden, wie unerträglich das werden könnte, ja müßte.

Aus diesen Gründen, die übrigens unter sich zusammenhängen, sofern in beiden beanstandeten Eigentümlichkeiten ein individuelles Moment den objektiven Charakter der wissenschaftlichen Erörterung beeinträchtigt, ist der Standpunkt, wie ihn Herrmann vertritt, als innerlich unmöglich abzulehnen. Wie es eine Illusion ist, zu meinen, man könne die Theologie, die Dogmatik zu einer „Erfahrungwissenschaft" gestalten, so ist es grundsätzlich falsch, ihren Schwerpunkt in das Moment prophetischer Verkündigung zu legen, das sie enthält.

4.

Was gegen den eben besprochenen Standpunkt eingewandt wurde, läßt sich dahin zusammenfassen, daß das Schriftprinzip dabei nicht zu seinem Recht kommt. Den evangelischen Begriff vom Glauben in der Dogmatik durchzuführen wird von allen Vertretern dieses Standpunktes beabsichtigt, von einigen wie namentlich Herrmann auch erreicht. Also das ist und bleibt an ihm anzuerkennen. Aber das Schriftprinzip fällt unter den Tisch. Das Schriftprinzip ist aber das notwendige Prinzip jeder Dogmatik, die sich auf den Boden der Reformation stellt und der aus ihr erwachsenen Kirche dienen will. Das ist das Berechtigte des biblizistischen Standpunktes, wie ihn Beck im vorigen Jahrhundert nachdrücklich vertrat, der aber auch heute noch in der wissenschaftlichen Theologie zahlreiche Vertreter hat, unter denen hier Cremer und Schlatter genannt werden mögen. Gegen diesen biblizistischen Standpunkt ist aber dann umgekehrt einzuwenden, daß dessen Vertreter sich in ihrem Schriftgebrauch nicht vom evangelischen Begriff des Glaubens leiten lassen, und daß ihr Standpunkt sich dadurch nicht bloß als ein innerlich unmöglicher, sondern als ein geradezu bedenklicher erweist.

Natürlich, meine Meinung ist nicht, behaupten zu wollen, daß diese Theologen den evangelischen Begriff vom Glauben nicht kennen oder ihm nicht zustimmten. Dazu liegt auch nicht die mindeste Veranlassung vor. Worum es sich hier handelt, ist lediglich dies, daß ihr Schriftgebrauch ein willkürlicher ist, weil es an einer objektiven Regel für denselben fehlt, wie sie uns einzig der

evangelische Glaubensbegriff bieten kann.

Wer von diesem ausgeht, weiß, daß es mit der göttlichen Offenbarung nicht auf eine direkte Bereicherung unsrer Erkenntnis abgesehn ist. Sie will Glauben wecken, bekehren, neue Menschen aus denen machen, die sie im Glauben aufnehmen. Das geschieht nicht anders als so, daß damit zugleich eine neue Erkenntnis entsteht — die wahre Gotteserkenntnis, die letzte und höchste das Ganze umspannende Erkenntnis, die es für Menschen giebt. Aber die erwächst aus dem Glauben, wird nur erworben und festgehalten in der inneren Situation, die der Glaube bezeichnet. Dieser Glaube ist es, der den evangelischen Christen an die heilige Schrift als das Zeugnis von der geschichtlichen Gottesoffenbarung bindet. Auch seine Erkenntnis ist an die Offenbarung und damit an die Schrift gebunden wie jede Erkenntnis an ihr Objekt. Eben dieser selbe Glaube aber steht zwischen unserer Erkenntnis und dem Wortlaut der Schrift. Kein Glaubenssatz kann oder darf direkt aus ihr entnommen werden. Nicht weil sie nicht gelten soll, sondern weil sie so gelten soll, wie sie uns gegeben ist und wie es der Absicht der göttlichen Offenbarung entspricht, nicht wie wir sie uns unter dem Einfluß des griechischen Intellektualismus denken und nach unseren Ideen zurechtmachen.

Allein, hiervon wollen nun eben die Vertreter des Biblizismus nichts wissen. Sie halten sich mit ihrer theologischen Erkenntnis an den Wortlaut der Schrift gebunden. Sie behaupten ein Ganzes christlicher Erkenntnis direkt aus der Schrift entnehmen zu können und tragen es als „biblisch“ und damit für alle verbindlich vor. Sie argumentieren mit dem Wortlaut der Schrift; daß etwas „geschrieben steht“, soll in theologischen Kontroversen entscheiden.

Natürlich kann dabei auch das geschichtliche Verständnis (und mit ihm der wirkliche Inhalt) der Schrift nicht eigentlich aufkommen. Die geschichtliche Betrachtung zwingt uns dazu, Unterschiede zu machen, lehrt uns, alles Einzelne so einzuordnen, wie es dem Gang der geschichtlichen Entwicklung entspricht. Wird die Schrift dagegen als Lehrautorität angesehn und verwertet, dann ist es unvermeidlich, die biblischen Urkunden im Prinzip gleich zu

werten, als Quelle eben der „biblischen" Lehre, und der geschichtlichen Differenzierung nur unter Vorbehalt ein relatives Recht einzuräumen. Cremer kann sich denn auch nicht genug darin thun, die Thatsache, die sich der objektiven Betrachtung als Grundthatsache der geschichtlichen Wirklichkeit aufdrängt, daß nämlich eine Entwicklung der Offenbarung stattgefunden hat, die wir in ihren Hauptzügen noch zu erkennen vermögen, — diese Thatsache eifrig, ja zornig zu bestreiten und als eine gottlose Erfindung der modernen Theologen zu perhorrescieren. Das Prinzip verlangt eben, die biblischen Schriften in erster Linie aus dem Zusammenhang des geschichtlichen Geschehens herauszuheben und als zeitlose göttliche Autorität hinzustellen.

Im Einzelnen wiederholt sich beim Schriftgebrauch fortwährend dasselbe. Auch die Kommentare liefern zahlreiche Belege dafür. Das Schriftwort wird — unbewußt natürlich — so gewandt und verstanden, wie es den theologischen Ansichten des betreffenden Exegeten entspricht. Man bewegt sich immer wieder in dem Zirkel, daß, was die Schrift sagt, gelten soll, sie also immer das Richtige sagt und man also auch beim besten Willen — niemand kann doch aus seiner Haut heraus — nichts Anderes in ihr finden kann, als was man selber als richtig und der Wahrheit entsprechend anerkennt. Das hat mit der wissenschaftlichen Leistungsfähigkeit der betreffenden Theologen überhaupt nichts zu thun. Es können sehr geistvolle, unterrichtete und urteilsfähige Männer sein, die so verfahren. Es liegt am Prinzip. Wem es nicht selbstverständlich ist, daß kein Schriftwort als solches für uns dogmatisch verbindlich ist, wird sich nicht zu einem objektiven, wirklich geschichtlichen Verständnis aufzuschwingen im Stande sein.

Oder wird man erwiedern wollen, daß eben der Standpunkt umgekehrt mit sich bringe, den unabhängig von eigner Meinung festgestellten Schriftinhalt sich gelten zu lassen, und daß daraus der Einklang der eignen Ansichten mit dem, was die Schrift lehre, zu erklären sei? Nun, wer so urteilen wollte, würde damit nur selbst beweisen, wie fern ihm ein wirklich geschichtliches Verständnis der Schrift noch liegt. Denn in Wahrheit gehört jede Theologie ihrer Zeit an, und ist es z. B. für einen heutigen Theo-

logen einfach unmöglich, sich die Paulinische Theologie, wie sie gemeint ist, wirklich anzueignen. Wessen zum Zeugnis das auch thatsächlich niemand thut.

Es giebt nur ein Doppeltes, was wirklich das Schriftprinzip und seine Durchführung verbürgt. Einmal das geschichtliche Verständnis ohne Rückhalt und ohne Klausel. Denn nur so lernen wir die Offenbarung Gottes wirklich kennen und verstehen. Sodann aber die Aneignung dieser wirklichen Offenbarung, die von den theologischen Darstellungsmitteln der biblischen Autoren gänzlich unabhängig ist, ihre Aneignung durch den evangelischen Glauben. Die Vertreter des Biblizismus wollen weder das eine noch das andre. Ihre Betrachtungsweise schließt beides grundsatzmäßig aus. Deshalb ist ihr Standpunkt ein innerlich unmöglicher. Was sie erstreben, ist freilich das Notwendige, die Anerkennung und Durchführung des reformatorischen Schriftprinzips, aber sie erstreben dies notwendige Ziel οὐ κατ᾽ ἐπίγνωσιν — auf Wegen und mit Mitteln, bei denen das Ziel nicht zufällig verfehlt wird, sondern verfehlt werden muß.

Der Standpunkt ist aber nicht bloß in sich widerspruchsvoll, sondern auch bedenklich, weil er rein subjektivistisch ist. Das Schriftprinzip, so genommen wie es hier verstanden wird, hat sich, wie die Geschichte beweist, stets als ein Prinzip der Willkür erwiesen. Deshalb hat man in der alten Kirche Verständnis und Auslegung der Schrift unter die regula fidei gestellt, womit es weiterhin folgerichtig auf die katholische Ueberordnung des Dogmas über die Schrift hinausgelaufen ist, sofern eben aus der nicht bestimmt umschriebenen Glaubensregel allmählich das kirchliche Dogma wurde. Die protestantische Dogmatik hat dann zwar prinzipiell die Schrift als alleiniges Erkenntnisprinzip proklamiert, aber thatsächlich hat es auch in ihr bei der Auslegung der Schrift nach der kirchlichen Tradition sein Bewenden gehabt, versteht sich mit den Aenderungen, die durch die Reformation in dieser herbeigeführt worden waren. Das hatte auch nichts auf sich, so lange man allgemein der Meinung war, die überlieferte Theologie aus der Schrift entnehmen zu können, und überzeugt war, damit das Schriftprinzip der Reformation durchzuführen. Aber nun hat sich dies als eine Täu=

schung herausgestellt. Wir wissen heute, daß es mit dem Verhältnis von Schrift und Dogma eine ganz andere Bewandtnis hat, und wir nicht wirklich der Schrift gehorchen, wenn wir sie im Sinn der Dogmatik des 17. Jahrhunderts deuten.

Wollen wir nun in dieser Lage dem Prinzip der Reformation treu bleiben, wie wir dazu verpflichtet sind, dann müssen wir uns nach einer uns bindenden regula fidei umsehn. Und die ist uns im evangelischen Begriff vom Glauben als einem neuen theologischen Erkenntnisprinzip gegeben, das wir der Reformation verdanken. Nicht ist das wie die alte regula fidei ein Inbegriff von kirchlich-dogmatischen Sätzen, sondern eben ein Erkenntnisprinzip, von dem sich objektiv zeigen läßt, nicht bloß daß es so der Reformation entspricht, sondern daß es auch zu einer wirklichen und unverkürzten Aneignung der in der Schrift bezeugten göttlichen Offenbarung führt. Das ist es, worauf die verständige Ueberlegung der gegebenen Lage immer wieder hinausläuft, wenn es uns wirklich um die Geltung der Schrift und eine der Reformation entsprechende Ausgestaltung von christlicher Religion und evangelischem Glauben zu thun ist. Bleiben wir statt dessen bei dem Schriftprinzip in der alten Form, wie die Biblizisten thun und vorschreiben, dann läuft es auf grundsätzlichen Subjektivismus damit hinaus — heute wie immer. Die Schrift ist da wie das Instrument, das einer spielt, die einzelnen Töne klingen biblisch, die Melodie stammt aus ihm selbst. Es liegt im Verfahren, in der Methode nicht die mindeste Bürgschaft dafür, daß wir die reine Lehre nach Gottes Wort vorgetragen bekommen.

Nun brauchte dies an und für sich nicht so nachdrücklich betont zu werden. Die Personen bieten ja Bürgschaft dafür, daß kein Unfug getrieben wird, wie es nach dem Prinzip möglich wäre. Die Melodie wird sich nicht wesentlich vom evangelischen Glauben entfernen, dem wirklichen Inhalt der Schrift irgendwie entsprechen und innerhalb gewisser Grenzen, die das Prinzip zieht, selbst das geschichtliche Verständnis der Schrift nicht unberücksichtigt lassen. Dies mag auch hier wie sonst die Hauptsache sein. Daneben steht freilich, daß dieser Schriftgebrauch in den Händen geistig wenig geschulter Männer, frommer Laien vor allem, die wunderlichsten

Blüten zeitigt. Aber dagegen mag es überhaupt keine Schutzwehr geben. Was jedoch dazu Veranlassung bietet, den subjektivistischen Charakter des Standpunktes in so scharfer Weise zu betonen, ist der Umstand, daß dessen Vertreter gewöhnlich meinen, die eigentlichen Vertreter der in der evangelischen Kirche allein berechtigten Theologie zu sein. Das fordert immer wieder die Antwort heraus, daß ihr eigner Standpunkt vielmehr ein subjektivistischer ist, und wir andern nicht gehalten sind, ihre mehr oder minder geistreichen Ideen als reine biblische Erkenntnis gelten zu lassen.

Sollte aber darauf Berufung eingelegt werden, daß weite Kreise der Gemeinde heute eine solche Theologie für die allein „gläubige" halten und kräftig einstimmen, wenn darauf hin über andere Formen der Theologie Gericht gehalten wird — nun, dann ist zu erwiedern, daß es nicht darauf ankommt, was die empirische Gemeinde zu einer gegebenen Zeit glaubt, sondern darauf, was sie glauben soll, weil es die von Gott uns in unsrer Kirche geschenkte Wahrheit ist. Was den hier besprochenen Standpunkt so bedenklich macht, ist aber eben, daß er sich an dieser Instanz nicht rechtfertigen läßt.

Ich schließe mit dem, womit ich begann: es thut es nicht, den evangelischen Begriff vom Glauben ohne die Schrift zum Prinzip der Theologie zu machen, und es thut es noch weniger, das Schriftprinzip ohne den evangelischen Glaubensbegriff dafür zu erklären. Was wir brauchen und was uns not thut, ist die sachgemäße Verbindung von beidem: das aus dem evangelischen Begriff vom Glauben verstandene und gehandhabte Schriftprinzip. Eine danach bemessene Theologie ist es, was die Kirche zu fordern hat. Und sie gliedert sich ein in den großen Prozeß der Umbildung unserer Gedanken, die in der allmählichen Emanzipation des geistigen Lebens von der Herrschaft des Intellektualismus zustandekommt und, wenn vollendet, der Sieg des Evangeliums der galiläischen Fischer über das Evangelium Platos und seiner Nachfolger sein wird.

5. Schrift und Bekenntnis.

Daß alle Glaubenssätze, wenn richtig verfahren wird, durch Schrift und Bekenntnis vollkommen bestimmt sind, habe ich in der Dogmatik gezeigt. In diesen Grundsatz vor allem faßt sich der Ertrag der Prolegomena zusammen. Hier wieder darauf einzugehen habe ich keine Veranlassung. Es sind einige einzelne Punkte aus diesem Zusammenhang, die zur Verdeutlichung, näheren Ausführung und Verteidigung des damit eingenommenen Standpunktes besprochen werden sollen: erstens das Verhältnis des Glaubens zum geschichtlichen Leben, welches die allgemeine Voraussetzung des Schriftgebrauchs der Dogmatik bildet, zweitens die Bedeutung der Bibelkritik für die Glaubenslehre und drittens endlich die Abgrenzung gegen falschen Subjektivismus durch die Beziehung auf die Bekenntnisschriften der evangelischen Kirche.

1.

Der christliche Glaube will allgemeine Wahrheit sein, nimmt universelle Bedeutung in Anspruch. Davon absehen heißt verleugnen, daß er uns die wahre Gotteserkenntnis vermittelt, was unmöglich ist, solange einer den Glauben selber nicht aufgeben will. Aber eben der christliche Glaube gründet sich auf die Offenbarung Gottes in Jesus Christus, schöpft aus ihr die Erkenntnis des ewigen Gottes. Diese Offenbarung ist jedoch eine einzelne Erscheinung in der Geschichte, etwas Partikulares, was einmal war und nun dahin ist wie alles an die Zeit, an *seine* Zeit gebundene geschichtliche Geschehen. Wie reimt sich beides mit einander? Wie ist es denkbar, daß allgemeine Wahrheit an eine Kette einzelner geschichtlicher Ereignisse geknüpft sein kann?

Solange es christliche Theologie giebt, hat diese Frage zu

ihren Grundproblemen gehört. Ja, die Theologie hat in der alten Kirche erst feste Gestalt gewonnen, indem sich eine Lehrform bildete, die dies Problem in einem bestimmten Sinn löste. Der für die Lösung maßgebende Gedanke war die Parallele von Adam und Christus, von Adams Fall und Gottes Menschwerdung. Paulus hat den Ansatz dazu geboten. Die griechischen Väter haben das Lehrschema geschaffen, Augustin hat es biblisch und ethisch vertieft, die Reformation und die protestantische Dogmatik haben es in der Augustinischen Form übernommen und erneuert. Aufs Innigste ist es mit der gesamten dogmatischen Lehrtradition der Kirche verwoben.

Voraussetzung dieser Lösung ist, daß die Erkenntnis Gottes, das Innewerden der ewigen Wahrheit, an und für sich von geschichtlichen Ereignissen unabhängig ist. Daß es sich thatsächlich anders verhält, ist in dem abnormen Verlauf der menschlichen Entwicklung begründet. Aber der bringt es nun freilich mit sich, daß wir, um Gott zu erkennen und die Wahrheit zu finden, an die geschichtliche Offenbarung gebunden sind, die den durch Adams Fall entstandenen Verlust wieder gut gemacht hat. Ich brauche es nicht nochmals näher zu schildern, es war schon im vorigen Aufsatz davon die Rede (S. 491).

Jahrhunderte lang, um nicht zu sagen Jahrtausende, ist diese Betrachtung der Geschichte, die sie um die beiden Ereignisse des Sündenfalls und der Sendung Christi gruppiert, die allgemeine, die herrschende gewesen. Und so lange es der Fall war, lag keine Schwierigkeit weiter darin, daß die Erkenntnis der Wahrheit an bestimmte geschichtliche Ereignisse gebunden erschien. Aber die Aufklärung hat die ganze Betrachtung erschüttert und aufgelöst. Folgerichtig hat die Aufklärung auch durch Lessings Mund das Verdikt abgegeben, daß ewige Vernunftwahrheiten nicht von zufälligen Geschichtswahrheiten abhängig sind. Dies Stichwort ist seither von Unzähligen wiederholt worden. Vielen erscheint es als die Widerlegung und Aufhebung des Glaubens, der beides sein will, Erkenntnis des ewigen Gottes und Offenbarungsglaube im Sinn der christlichen, auf einzelne Thatsachen der Geschichte sich gründenden Religion. Das Geschichtliche soll nichts anderes mehr

sein dürfen als Erscheinung und Symbol höherer, geschichtslos begründeter Wahrheit.

Nun glaube ich nicht, daß dies Wort Lessings irgend ausschlaggebend ist oder auf die Dauer dafür gelten wird, es zu sein. Es hat die Wahrheit und allgemein anerkannte Gültigkeit des Intellektualismus zur Voraussetzung: die Vernunft ist imstande, aus sich heraus ewige Wahrheiten zu finden und festzustellen, es giebt für uns Menschen „ewige Vernunftwahrheiten", die uns so, durch reine Vernunft, zugänglich sind. Trifft diese Voraussetzung zu, dann ists freilich nur eine selbstverständliche Folgerung, daß wir nicht zufällige Geschichtswahrheiten brauchen, um die Vernunftwahrheiten als solche inne zu werden. Allein, eben mit dieser Voraussetzung hapert es. Auch die auf Metaphysik gerichteten Philosophen werden heute, die große Mehrzahl unter ihnen wenigstens, kaum mehr auf solche ewige Vernunftwahrheiten pochen. Wir haben alle gelernt, bescheidener von den Kräften der Vernunft zu denken. In der Regel giebt auch der Metaphysiker seine Lehre als das letzte Resultat einer aufs Ganze gerichteten Forschung, die selber wieder aus den Erfahrungswissenschaften schöpft. Wer vollends überzeugt ist, daß Kant uns andere Wege der Wahrheit hat gehen lehren als die der Metaphysik, daß seine Philosophie den entscheidenden Stoß gegen den früher herrschenden Intellektualismus bedeutet, wird sagen: die ewigen Vernunftwahrheiten Lessings imponierten ihm nicht, es frage sich vielmehr, ob uns nicht gerade aus der Geschichte die ewige Wahrheit zuwachse, die Gott uns zugänglich gemacht habe.

In anderer Weise jedoch behält sein Wort eine große Bedeutung. Es bringt in sprechender Weise zum Ausdruck, daß die Aufklärung den Bund des christlichen Glaubens mit dem Intellektualismus aufgelöst hat. Hinter den „ewigen Vernunftwahrheiten" steckt die aus griechischem Erbe überkommene Philosophie, während der christliche Glaube nun einmal von „zufälligen Geschichtswahrheiten" nicht zu trennen ist. Beide gehören nicht innerlich zusammen, sondern sind nur unter den bestimmten geschichtlichen Verhältnissen, unter denen die christliche Theologie entstand, mit einander verflochten worden. Dies alte Gefüge ist nun auf-

gebrochen, und wir sind von der Aufklärung vor das Entweder — oder gestellt, dasselbe, das wir schon kennen lernten: freies Denken oder christlicher Offenbarungsglaube! Da man aber bei ersterem Standpunkt, soll nicht das Christentum aufgegeben werden, das alte Kompromiß mit den zufälligen Geschichtswahrheiten erneuern muß, das in der Aufklärung doch sein Ende gefunden hat, so ist klar, wohin wir gewiesen sind, wenn es bei dem christlichen Glauben bleiben soll. Wie uns denn auch die Entwickelung des geistigen Lebens im Allgemeinen in dieselbe Richtung weist.

Allein das Problem selbst ist damit noch keineswegs gelöst. In der alten Form fällt es mit seiner Voraussetzung, eben den ewigen Vernunftwahrheiten, hin. Aber es kehrt nun in anderer Form wieder. So etwa: alles wirklich religiöse Leben strömt aus eigenen Quellen, ist etwas, was im innersten Leben jedes Menschen, dieses Menschen begründet ist und aus ihm hervorbricht. Wir Protestanten wenigstens können nicht von der Forderung lassen, daß es so sein soll. Religion und Glaube sind nur echt, wo sie freies geistiges Eigentum des Einzelnen sind, wir müssen es darauf abstellen, daß sie bei allen in der Annäherung an dieses Ideal begriffen sind. Aber wie kann dies selbe innere Leben, das sich heute gestaltet und nur heute sich so gestalten kann, wie es nun ist, von längst vergangenen geschichtlichen Thatsachen abhängen? In dieser Form drängt sich das alte Problem auch uns auf, denen es in der von *Lessing* geprägten Formulierung keine Schwierigkeiten macht.

Offenbar, es handelt sich dabei um das Verhältnis des religiösen Lebens zur Geschichte. Christliche Religion giebt es aber nur im engsten Zusammenhang mit dem sittlichen Leben. Beides läßt sich unter dem Titel des *persönlichen* Lebens zusammenfassen. Die Fragestellung muß daher dementsprechend erweitert werden. Die Frage lautet, *wie sich persönliches Leben zur Geschichte verhält.*

Unwillkürlich, indem wir so fragen, steht uns persönliches Leben vor dem innern Auge, wie es sich in gereiften Charakteren darstellt, in Menschen mit fest gewordenem geistigem Rückgrat. In deren Verhältnis zu ihrer geschichtlichen Umgebung, in ihrem

Bewußtsein davon überwiegt aber das Eigne, das in sich fest Begründete und damit der relative Gegensatz. Ja, wo immer eigenständiges persönliches Leben sich bildet, wird dies Bewußtsein sich als ein wesentliches Moment in der Selbstbeurteilung geltend machen.

So gewiß jedoch dies nicht verkannt werden darf, so falsch und einseitig ist es, wenn man sich in seiner Auffassung ausschließlich hiervon leiten läßt.

Und doch ist es so das Ueberlieferte und Gewöhnliche. Das zeigt sich darin, daß die Persönlichkeit als fertige Größe in die Geschichte eintretend gedacht wird. Gewiß, sie bildet sich in der Geschichte, sie empfängt ihr Gepräge durch die geschichtliche Umgebung, aber eben sie, die in irgend einer unbestimmten Weise schon vorhanden ist. In der älteren Denkweise gestaltet sich die Auffassung so, daß es die Seele, der von Gott in der Schöpfung gesetzte und geschaffene Mensch ist, der als das Subjekt aller Geschichte angesehen wird. Neuerdings ist es der Gedanke vom Apriori, in dem sich diese Betrachtungsweise Ausdruck verschafft.

So weit ich sehe, ist sie im letzten Grunde religiös motiviert. D. h. sie hat ihren Ansatzpunkt in der eben zuerst erwähnten, natürlichen Selbstbeurteilung eines jeden, der Subjekt eigenen persönlichen Lebens wird. Aber was für die Theorie als solche charakteristisch ist, daß sie, was doch in Wahrheit erst in der Geschichte wird, als Voraussetzung, vor aller Geschichte wirkliche Voraussetzung derselben hinstellt, das führt sich auf den religiösen Gedanken der Schöpfung zurück. Bei der alten Fassung ist das ohne weiteres klar, so daß es eines besonderen Nachweises gar nicht erst bedarf: die Ausrüstung mit dem göttlichen Logos von der Entstehung her konstituiert das geistige Wesen des Menschen, der als das immer schon vorhandene Subjekt der Geschichte zu denken ist. Nicht so deutlich ist es bei der Lehre vom Apriori. Aber auch sie hat schließlich keinen andern Grund, keinen andern Ursprung.

Wir finden, daß wir in unserem Intellekt an bestimmte Denkformen gewiesen sind. Wirkliche Erkenntnis kommt nur zustande, indem wir die Erfahrung von den Dingen in diese Formen fassen.

Sie sind also dem Erkennen immanent, und dieses ist an sie gebunden. Auch in der praktischen Selbstbeurteilung finden wir ähnliche Erscheinungen, Urteile, die wir fällen und indem wir sie fällen als notwendig empfinden, Imperative, deren Anspruch an uns zurückzuweisen sich als innerlich unmöglich erweist. Sagen wir nun daraufhin, daß in unserem geistigen Leben, dem theoretischen wie dem praktischen, ein apriorisches Moment liege, so hat das freilich mit einem religiösen Urteil nichts weiter zu thun. Es ist nichts als die Feststellung einer in der Erfahrung vorliegenden Thatsache. Es bedeutet aber auch nicht mehr und nicht weniger, als daß wir zum eigenen Leben und Werden eine geistleibliche Organisation mitbringen, an der unser Leben als menschliches seine Voraussetzung hat.

So genommen liegt in der Behauptung eines Apriori gar nichts, was den Einzelnen der Geschichte entgegenstellt und seine wesentliche Abhängigkeit von ihr aufhebt oder beeinträchtigt. Ganz im Gegenteil. Es knüpft sich von selbst die Frage daran, ob wir nicht dies Apriori doch aus der geschichtlichen Entwickelung der Menschheit abzuleiten und zu verstehen imstande sind. Hat nicht, was wir jetzt mitbringen, indem wir ins Leben treten, und was die Grundlage unseres Lebens bildet, seinen Grund in der geschichtlichen Entwicklung des Geschlechts, aus dem wir herauswachsen? Meines Bedünkens kann man diese Frage nicht verneinen, sondern muß sie in weitem Umfang bejahen: was viele davon abhält, sind lang eingewurzelte Denkgewohnheiten, die aber doch wohl im Schwinden begriffen sind. Ich gehe hier nicht weiter darauf ein. In meinem Buch über die Wahrheit des Christentums habe ich weitläufig davon gehandelt. Aehnliche Erörterungen finden sich in dem Buch von Balfour über die Grundlagen des Glaubens. Hier liegt kein Anlaß vor, diese Zusammenhänge zu erörtern.

Allein, nun sagen uns die Vertreter des Apriori, dies hier Verhandelte, angeborene Anlagen und Dispositionen, die geistleibliche Organisation als Grundlage des einzelnen Lebens, dies alles sei es gar nicht, was sie meinten, oder worauf sie Wert legten. Vielmehr sei das Apriori eben einfach da und beweise in seiner

absoluten Bedeutung sich selbst. Ihm mit geschichtlichen Betrachtungen und Ableitungen beikommen zu wollen, sei nichts als Unverstand: wer es darauf abstelle, sehe in eine ganz verkehrte Richtung und habe gar nicht begriffen, worum es sich handle.

Faßt man aber das Apriori so, dann liegt der These von ihm und seiner absoluten Bedeutung ein Werturteil zugrunde, das religiösen Accent hat.

Bei Kant finden wir es so. Die Verneinung dieses Apriori erscheint ihm als der Umsturz des geistigen Lebens selbst. Nicht bloß das a priori gegebene Sittengesetz sieht er in diesem Licht, sondern auch die apriorischen Formen des theoretischen Denkens. Darin zeigt sich die Platonische Grundlage seiner Philosophie, die der Erfahrung abgewandte Seite derselben. Es ist das Gelenk, in welchem der Reformator der Philosophie mit dem, was vor ihm war, zusammenhängt — wie es bei andern Reformatoren auch zu sein pflegt, daß ein solcher Zusammenhang vorhanden ist. Ich glaube nicht, daß dem bleibende Bedeutung zukommt. So wenig es allgemeine Gründe giebt, wodurch diese Auffassung und Beurteilung unseres geistigen Lebens als notwendig erwiesen werden kann, so wenig ist das ihr zu Grunde liegende Werturteil ein notwendiger Gedanke im Zusammenhang des christlichen Glaubens.

Es giebt aber immer nur diese doppelte Quelle der Erkenntnis und Wahrheit. Aus der einen oder der andern muß geschöpft sein, was mir als solche feststehen soll. Entweder ist es die Erfahrung, der thatsächliche Befund, mit dem sie mich bekannt macht, und was vernünftiger Weise daraus folgt. Oder es ist persönliche Ueberzeugung, deren Gewißheit mit der Gewißheit unseres eigenen Lebens verknüpft ist, und was sich an Beurteilung der Wirklichkeit daraus ergiebt.

Richte ich mich nun hiernach, dann finde ich in der Erfahrung nichts als das relative Apriori, das in keiner Weise auf einen Gegensatz zwischen dem persönlichen Leben und der Geschichte führt. Vielmehr leitet die Erfahrung dazu an, das persönliche Leben als ein Produkt der Geschichte anzusehen. Die natürlichen Bedingungen des persönlichen Lebens, der Wille und der menschliche Intellekt, sind freilich unableitbar gesetzt. Nichts über-

drückt den spezifischen Unterschied zwischen Mensch und Tier. Aber was nun auf dieser Grundlage wird, persönliches Leben in endlicher Form, entsteht nur in der Geschichte und ist nur als in dieser Weise entstanden vorstellbar. Auch die natürlichen Bedingungen, unter denen wir heute ins Leben treten, sind, wie sie sind, durch die Geschichte geschaffen worden, durch die geschichtliche Entwickelung derer, die vor uns waren. Das alles sind nicht Vermutungen, sondern empirische Wahrheiten, die man mit Händen greifen kann. Die Betrachtung dieser Zusammenhänge führt immer wieder darauf hinaus, daß das persönliche Leben in der Geschichte wird, jeder mit seinem Leben aus ihr herauswächst, ihr Produkt ist, ehe er Produzent der Geschichte ist oder werden kann.

Und liegt nun im Glauben eine Nötigung, uns mit dem, was so die Erfahrung lehrt, in Widerspruch zu setzen? Daß aus der persönlichen Selbstbeurteilung, von der gleich anfangs die Rede war (S. 522), nichts der Art folgt, brauche ich kaum erst zu sagen. Sie läßt sich durchaus mit den Thatsachen reimen und, so weit es nicht der Fall ist, als unwillkürlicher Irrtum verstehen, der ausgeschaltet werden muß. Der Glaube aber, wenn wir dabei an den christlichen Glauben denken, kommt den Thatsachen in jeder Weise entgegen, indem er uns sagt, daß es Gottes Geist ist, der in der Geschichte waltet und hier das persönliche Leben schafft.

Freilich geht das Geheimnis der Persönlichkeit nicht in der empirischen Betrachtung auf. Es liegt in ihm, was von selbst dazu führt, auf den transscendenten Faktor zurückzugreifen. D. h. wir verstehen es erst wirklich, wenn wir es dem Glauben, einer vom Gottesgedanken beherrschten Betrachtung, einordnen. Wenn aber für selbstverständlich genommen wird, also sei die Persönlichkeit als eine vor aller Geschichte fertige Größe anzusehen, in der Schöpfung von Gott gesetzt, so ist das nichts als ein eingewurzeltes Vorurteil, dessen Maschen aufzulösen nicht schwer ist. Im kirchlichen System ist es zwar kaum zu entbehren, weil es zu den Voraussetzungen gehört, auf denen dieses sich aufbaut. Dem christlichen Glauben läuft es dagegen zuwider, weil die

wesentliche Bedeutung der Geschichte, ein von Gottes Geist ausgehendes schöpferisches Werden in ihr, einer seiner Grundgedanken ist.

Besteht denn wirklich irgend ein Grund, von einem Hiatus zwischen dem persönlichen Leben und der Geschichte zu reden? Liegen irgendwelche Thatsachen vor, die die Annahme verbieten, die Selbständigkeit und Eigenständigkeit der Persönlichkeit sei ganz wohl damit vereinbar, daß sie nun andererseits eben doch aus der Geschichte herausgewachsen ist und mit allen Wurzeln ihres Lebens in dieser haftet, und verzweigt ist? Ich würde sagen: im Gegenteil! Wer mit seiner Betrachtung nicht an der Oberfläche bleibt, findet leicht, daß beides gerade in einer Anschauung zusammengehört. Nicht wer einen solchen Zusammenhang annimmt, sondern wer ihn leugnet, gerät mit den Thatsachen in Widerspruch und bestreitet einen Grundgedanken des christlichen Glaubens.

Fassen wir aber von hier aus nochmals die Fragestellung Lessings ins Auge und erwägen, ob und wie weit ewige Wahrheit für uns Menschen mit geschichtlichem Werden und geschichtlicher Entwicklung zusammenhängt, dann werden wir in geradem Gegensatz zu ihm behaupten, daß hier ein enger und notwendiger Zusammenhang stattfindet. Was ewige d. h. letzte alles andere bedingende Wahrheit zu heißen verdient, betrifft stets Gott, sein ewiges Wesen und seinen den Weltlauf bedingenden Willen. Niemand unter uns aber, die wir doch in ein großes Erbe und eine reiche Kultur hineinwachsen, lernt Gott anders als durch geschichtliche Erziehung erkennen. Bloßer Unterricht und Uebung des Denkens reichen dafür niemals aus. Wie anders hätte also dem Menschengeschlecht die ewige Wahrheit zugänglich gemacht werden können oder sollen als auf diesem selben Weg geschichtlicher Erziehung? Also hängt, was wir Menschen als ewige Wahrheit haben, erkennen und hochhalten, notwendig mit der geschichtlichen Entwicklung zusammen — diese Entwicklung nicht von der Ausbildung des Intellekts und Mehrung des Wissens verstanden, sondern von der Erziehung zur Persönlichkeit, in der die zufälligen Geschichtsereignisse, diese Katastrophen und diese Propheten, stets eine große Rolle spielen.

Indessen, es soll nicht behauptet werden, daß, was bis jetzt gezeigt wurde, sich mit dem deckt, was der christliche Glaube meint, wenn er sich auf eine Offenbarung Gottes in der Geschichte als Quelle ewiger Wahrheit bezieht. Auch was Lessing vorschwebte, indem er das hier zurückgewiesene, verneinende Urteil fällte, war noch etwas Anderes. Kann man doch entgegenhalten, daß der hier benützte Gedanke von einer göttlichen Erziehung des Menschengeschlechts in der Geschichte gerade ihm geläufig war. Allein, so richtig das ist, so gewiß ist andererseits, daß in dem eben besprochenen Sachverhalt der Angelpunkt der Kontroverse liegt. Es ist wieder dieselbe Alternative, auf die wir nun schon oft gestoßen sind: entweder der Intellektualismus, der die Substanz des Geistes im logischen Sein sucht und die Geschichte nur als Schauplatz eines notwendigen logischen Prozesses kennt, oder der Voluntarismus, der den persönlichen Willen als das Rückgrat des Geistes und die Geschichte als schöpferisches Werden begreifen lehrt.

Meines Bedünkens wird in der viel verhandelten Frage nach der Bedeutung der Geschichte für unser religiöses Leben viel zu wenig auf diesen prinzipiellen Hintergrund oder Untergrund der zunächst sich bietenden einzelnen Fragen geachtet. Und doch wird nur, wer es thut, zu einem befriedigenden Resultat in der ganzen Kontroverse gelangen. Stellt sich heraus, daß wir von der Geschichte unabhängig sind, sie nur das Feld unserer Bethätigung und Entwickelung, aber nicht unseres Werdens ist, dann fehlt die allgemeine Voraussetzung für den christlichen Offenbarungsglauben, alle Verteidigung desselben bleibt Flickwerk, man müßte dann zum alten Schema zurückkehren, was doch aus anderen Gründen unmöglich ist. Verhält es sich dagegen so, wie hier jetzt wieder gezeigt wurde, wachsen wir in und mit unserem geistig-persönlichem Wesen, mit dem was wir nun wirklich sind, aus der Geschichte heraus, dann ist die Grundlage dafür gegeben, einzelnen geschichtlichen Thatsachen ausschlaggebende Bedeutung für die Erkenntnis der Wahrheit beizulegen, wie es im christlichen Glauben geschieht. Ich gestehe offen, daß ich nicht begreife, wie man alle diese Fragen diskutieren kann, ohne daß sich das Bedürfnis aufdrängt, auf diesen eigentlich entscheidenden prinzipiellen Gegensatz zurückzugreifen.

Steht aber fest, daß nur die letztere Auffassung den Thatsachen entspricht und von der vernünftigen Ueberlegung gefordert wird, dann ergiebt sich die weitere Folgerung von selbst, daß wir für die Erkenntnis der in der geschichtlichen Erziehung uns zuwachsenden Wahrheit letztlich nicht an die Erlebnisse der einzelnen Seele, sondern an die Höhepunkte des geschichtlichen Lebens der Menschheit gewiesen sind. Jede eingehendere Erwägung führt immer wieder darauf zurück. Ich soll mein Leben nicht leben, wie es sich aus den zufälligen Impulsen des Augenblicks in der Wechselwirkung mit meiner geschichtlichen Umgebung gestaltet. Ich soll mein Leben in die Hand nehmen lernen und es in den Zusammenhang versetzen, der mir an der Geschichte als der höchste Sinn des menschlichen Daseins aufgeht. Nichts ist wichtiger als unterscheiden lernen zwischen subjektiven Einfällen, die da kommen und gehn, und den großen Entscheidungen des Gewissens, in denen die Persönlichkeit wächst und wird. Es drängt sich bald auf, daß es jene sind, die uns mit den großen Ueberlieferungen der Menschheit in Konflikt bringen, während wir in diesen immer wieder den Einklang mit ihnen finden. Die höchste Freiheit liegt in dem Gehorsam gegen das Ganze, in welchem wir individuelle Einseitigkeiten überwinden und den vollen Inhalt menschlichen Daseins zum persönlichen Eigentum gewinnen.

Nicht als sollte mit dem allen bewiesen werden, daß nur im christlichen Offenbarungsglauben die Wahrheit zu finden sei. Ein solcher Beweis im strengen Sinn ist überhaupt ausgeschlossen. Die Weltanschauung oder die letzte und höchste Erkenntnis kann nur auf dem Weg persönlicher Ueberzeugung angeeignet werden, was jeder weiß, der nicht dem Intellektualismus huldigt. Um den Glauben also kommen wir da nie herum, vermögen es nicht und sollen es daher auch nicht wollen. Und sofern nun doch eine vernünftige Rechtfertigung des Glaubens möglich ist und von uns gefordert werden kann, läßt sie sich nicht durch allgemeine Erwägungen geben, wie sie in diesen Betrachtungen hier allein möglich sind. Dazu würde vielmehr ein Eingehn auf den besonderen Inhalt des christlichen Glaubens und auf die Grundgedanken aller geschichtlichen Entwicklung gehören, wovon hier nicht die Rede

sein kann. Es wäre ein gefährlicher Irrtum, wollten wir es darauf abstellen, die Notwendigkeit einer Offenbarung in der Weise darzuthun, daß deren Inhalt dahingestellt bliebe. Denn dann würde dieser Inhalt nur so in den Zusammenhang unsres Lebens hineinschneien und seine Aneignung etwas von der Natur des sacrificium intellectus behalten, das dem evangelischen Glauben schlechterdings fern bleiben muß. Nur solche Betrachtungen sind da am Platz, in denen die Fäden aufgewiesen werden, die gerade den so und nicht anders lautenden christlichen Offenbarungsglauben mit dem geschichtlichen Leben der Menschheit aufs Engste verknüpfen — Betrachtungen wie sie im letzten Kapitel meines Buchs über die Wahrheit der christlichen Religion versucht worden sind. Auf die mag hier zur Ergänzung verwiesen sein.

Trotzdem meine ich sei auch mit dem hier und jetzt zur Sprache Gebrachten das Wesentliche und Entscheidende dafür gesagt, daß die Dogmatik, indem sie sich auf dem christlichen Offenbarungsglauben aufbaut und in allem die Schrift zu Grunde legt, ihren Platz im geistigen Leben der Gegenwart und im Zusammenhang moderner Wissenschaft sehr wohl zu behaupten imstande ist. Die dagegen erhobenen Bedenken halten nicht Stich, wenn man etwas tiefer gräbt. Es zeigt sich dann, daß wir eigentlich erst durch die Ueberwindung des Intellektualismus innerhalb der protestantischen Geisteswelt in die Lage kommen, die Bedeutung der Geschichte, wie sie im christlichen Glauben behauptet wird, wirklich zur Anerkennung zu bringen und durchzuführen.

Doch darf zum Schluß nicht unerwähnt bleiben, daß es sich bei der Abwehr solcher Bedenken gegen die geschichtliche Gottesoffenbarung und ihre Bedeutung für unser Erkennen zugleich um eine tiefgreifende Umbildung der alten Anschauung handelt. Und zwar in doppelter Beziehung.

Einmal darf nicht daran gedacht werden, überlieferte Formen christlicher Erkenntnis, die das Gepräge ihrer Zeit tragen, der Gemeinde einer späteren Zeit aufzudrängen. Das geschieht jedoch vielfach, und daß es geschieht, mag vor allem dazu dienen, den hier verhandelten Bedenken immer wieder neue Nahrung zuzuführen. In meiner Dogmatik ist hiergegen grundsätzlich Stellung

genommen worden. Und zwar nicht bloß dem Dogma der Kirche, den wechselnden Formen kirchlicher Wahrheit, sondern auch dem Urchristentum, wie wirs im Neuen Testament kennen lernen, und seinen Lehren gegenüber! In der That wird dies immer das Kennzeichen dessen sein, ob einer weiß, wie die Dinge wirklich liegen, daß ihm nämlich bewußt ist, wie unmöglich ein Heutiger sich einfach neutestamentliche Lehre aneignen kann, und in wie großer Selbsttäuschung die befangen sind, die etwas Derartiges von sich behaupten. Ich sage das hier nicht, um es irgend gegen den biblischen Offenbarungsglauben und die autoritative Bedeutung des Schriftprinzips zu kehren. Ich will vielmehr gerade aussprechen, daß wir diese jeder christlichen Dogmatik natürlichen und unentbehrlichen Gedanken, so wie sie dem evangelischen Glauben entsprechen, nur wirklich wieder gewinnen können, wenn wir ihnen in der katholischen Form definitiv den Abschied geben.

Aber noch ein Zweites möchte ich im selben Sinn nennen. In allen Betrachtungen hier wie auch in meiner Dogmatik habe ich, wo von Geschichte und geschichtlichem Leben die Rede ist, diese nicht anders verstanden, als sie heute jeder versteht, wenn er unbefangen davon redet. Die Geschichte ist danach die Entwicklung der menschlichen Dinge in der Zeit. Aber nicht sind wir, wie es in der älteren Anschauung geschieht, von einer Geschichte zu sagen imstande, die teils im Himmel und teils auf der Erde sich zuträgt. Eine solche Betrachtungsweise erscheint uns vielmehr, sofern sie nicht bildlich sondern eigentlich gemeint ist, als eine der Mythologie sich annähernde.

Wieder meine ich aber, daß die Bedenken gegen die zufälligen Geschichtsthatsachen und ihre bleibende Bedeutung für den Glauben sich vor allem gegen dies mythologische Element der alten Auffassung kehren. Dasselbe aus der Betrachtung sorgfältig auszuscheiden ist in der Dogmatik mein Bestreben gewesen. Natürlich nicht so, wie es nun leicht mißverstanden wird, als sollte damit ein wirkliches Innewerden der oberen Welt und die zuversichtliche Gewißheit ihrer alles Irdische bedingenden Realität in den Hintergrund geschoben werden. Das ist vielmehr das Element, in dem der Glaube lebt. Auch nicht so, als sollte das w u n d e r-

bare Walten Gottes in der Welt damit geleugnet werden. Der christliche Glaube wird sich nie mit der mechanischen Weltanschauung, in welchem Aufputz immer sie auftreten mag, vertragen. Wir sind aber, so lange wir den Rock des Fleisches tragen, daran gewiesen, im Zeitlichen und am Zeitlichen den ewigen Gott inne zu werden und zu erkennen. Wir vermögen den Zusammenhang von Zeit und Ewigkeit nicht denkend zu erfassen und zu konstruieren. Daran zerbrechen unsre Gedanken. Versuchen wir es trotzdem, nun, dann erzählen wir eben Geschichten und geraten in die Mythologie, treiben nicht mehr gesunde Wissenschaft.

Allerdings ist das ein Punkt, in welchem die Gemeinde sich bisher sehr harthörig erwiesen hat. Lange Gewöhnung und der mythologische Trieb, der in uns allen steckt, machen das verständlich. Wir werden aber nicht ablassen dürfen, die Gemeinde zu einer richtigeren Betrachtungsweise zu erziehen. Sie muß verstehen lernen, daß es sich im Christentum stets um Gottes Offenbarung handelt, die der Glaube aneignet, daß es zutreffender ist, statt von den Heilsthatsachen von den Thatsachen der Heilsoffenbarung zu reden, daß dies das eigentliche Grundverhältnis ist, der entsprechende Ausdruck für den wirklichen inneren Sachverhalt, alles Andere nur sekundäre Bildungen, die dem evangelischen Glauben fremdartig sind und überwunden werden müssen.

Wieder sage ich es nicht in dem Interesse, an der Ueberlieferung Kritik zu üben, sondern in dem entgegengesetzten, was sie an Wahrheit enthält, in der Theologie und für die Gemeinde zur Geltung zu bringen. Denn das wird auf die Dauer nur gelingen, wenn wir alle mythologischen Elemente abstreifen und überwinden. Andrerseits freilich auch nur dann, wenn wir rückhaltlos daran festhalten, daß es kein andres Erkenntnisprinzip des Glaubens und der Dogmatik giebt, als die in der Schrift bezeugte übernatürliche Gottesoffenbarung. Auf etwas Anderes kann und wird sich die Gemeinde niemals einlassen. Mit bloßer Aufklärung ist hier wie in andern ähnlichen Fällen nicht das Mindeste geleistet.

Wird aber auf diese Weise berücksichtigt, was an den hier besprochenen Bedenken Grund in der Sache hat, dann ist es, meine

ich, sehr wohl möglich, ihrer Herr zu werden und zu zeigen, daß das Schriftprinzip der evangelischen Dogmatik in dem allgemeinen Zusammenhang zwischen dem persönlichen Leben und der Geschichte aufs Beste begründet ist.

2.

Mit alle dem ist der Kritik, der viel gepriesenen und viel gescholtenen, noch gar nicht gedacht worden. Daß auch in meiner Dogmatik nicht eingehend davon gehandelt wird, hat man von kundiger Seite als Mangel bezeichnet. Doch habe ich mich nicht entschließen können, eine ausführliche Erörterung des Themas in die neue Auflage einzuschalten. Mir schien das darüber Gesagte im Zusammenhang der Dogmatik nach wie vor zu genügen. Ich will mich aber dem nicht entziehen, hier ein kurzes Wort darüber anzufügen.

Kurz kann es sein, weil eigentlich alles damit gesagt ist, daß das geschichtliche Schriftverständnis unumwunden anerkannt und zu Grunde gelegt wird. Denn ein solches Verständnis giebt es nicht ohne Kritik, wie sich andrerseits alles, was die Kritik ist und leisten will, darin erschöpft, daß sie als Mittel für diesen Zweck unentbehrliche Dienste leistet. Implicite wird also in und mit dem geschichtlichen Schriftverständnis auch die Kritik als Mittel der dogmatischen Erkenntnis gewürdigt; nicht werden ihr widerwillig Zugeständnisse gemacht, sondern ihre positive Bedeutung für den Glauben und damit für die Dogmatik wird anerkannt und betont.

Glaube ich wirklich an die Offenbarung Gottes, wie sie in Jesus Christus und der Geschichte, die an ihm ihren Mittel- und Höhepunkt hat, geschehen ist, dann ist es ein Interesse meines Glaubens, diese Offenbarung in ihrem geschichtlichen Verlauf so genau wie immer möglich kennen zu lernen. Das kann ich aber nur erreichen, wenn ich mich der Kritik bediene, da keine geschichtliche Ueberlieferung anders als kritisch richtig verstanden und gewertet werden kann. Andrerseits muß von der Kritik eine vollkommene Anpassung an den Sachverhalt, um den es sich jedes Mal handelt, gefordert werden. Das ist nicht eine Forderung

des Glaubens an die Kritik, sondern der Kritik an sich selbst. Eine Kritik, die das nicht leistet, fertige Schablonen an die Dinge heranbringt und so nicht den wirklichen Verlauf in der Geschichte ermittelt, sondern Konstruktionen eigenster Erfindung vorträgt, ist nur „Kritik", wie ein Glaube, der nicht heilige innere Ueberzeugung ist, mit Recht als „Glaube" gekennzeichnet zu werden pflegt.

Danach scheint nun ein Widerstreit der Interessen zwischen Glaube (Dogmatik) und Kritik überhaupt nicht vorhanden zu sein. Ist dem in Wirklichkeit doch so, wie denn dieser Konflikt in aller Munde ist, und die Verhandlung darüber nicht von der Tagesordnung verschwindet, so muß es in Grenzüberschreitungen von der einen oder der andern Seite begründet sein. So lautet wenigstens die übliche Formel. Ob sie ganz zutreffend ist, weiß ich nicht. Der Kürze halber bediene ich mich ihrer. Sie bringt ja jedenfalls zum Ausdruck, daß Fehler gemacht werden, und sich deshalb zu widersprechen scheint, was sich bei richtigem Verfahren ganz wohl vertragen würde.

Der Fehler, der dabei gemacht wird, liegt aber vor allem in einer falschen Fixierung der Glaubensobjekte. Die Schrift selbst wird als solches angesehn. Woher das stammt, brauche ich hier nicht erst zu entwickeln. Jeder Kundige weiß, daß das bis in die Anfänge der christlichen Religion zurückreicht und in der evangelischen Kirche durch den Gegensatz gegen das unfehlbare Lehramt der katholischen Kirche zu einem besonderen Interesse des Glaubens geworden zu sein scheint. Nicht minder ist allgemein bekannt, wie zäh der Irrtum ist, wie festgewurzelt in der Frömmigkeit der Gemeinde.

In Wahrheit ist aber Gott das einzige Objekt des Glaubens, versteht sich: Gott in seiner Offenbarung, die uns die Schrift vermittelt. Gewiß also auch die Schrift als das Wort Gottes, aber immer nur in dieser abgeleiteten Weise. Und das macht gerade, wo das Verhältnis zur Kritik in Frage steht, den entscheidenden Unterschied. Gehe ich von der alten Voraussetzung aus, muß ich auch die Abfassungsverhältnisse der biblischen Schriften irgendwie in das Objekt des Glaubens einbeziehen, daß es nämlich mit ihnen die Bewandtnis hat, wie sie im Wortlaut der Bibel

gegeben ist. Im andern Fall werde ich einfach der geschichtlichen Betrachtung folgen und mich aller Hilfsmittel der Kritik bedienen, um so weit möglich den wirklichen Sachverhalt zu ermitteln.

Daß nun letzteres geschehe und das alte Vorurteil schwinde, ist geradezu ein dringendes Interesse des Glaubens. Vor allem weil im andern Fall der evangelische Begriff des Glaubens verschoben wird. Was ich unter Glauben verstehe, und wie ich dessen Objekt denke, bedingt sich immer gegenseitig. Ich kann in dieses nicht geschichtliche Daten über die Entstehung und die Verfasser biblischer Bücher einbeziehen, ohne damit etwas Andres aus dem Glauben zu machen, als er nach evangelischem Grundsatz ist und sein soll. Denn zu diesen Daten kann niemand mit seinem persönlichen Leben in ein Verhältnis treten. Gewiß, man kann dergleichen konstruieren, wenn man will. Aber das läuft auf Sophisterei hinaus, bei der wir uns nicht aufzuhalten brauchen. Die sich ihrer bedienen, sind durch keine Gründe zu überzeugen, weil sie nicht wollen. Und die andern bedürfen keiner Beweisführung, weil sie schon überzeugt sind. Darum genügt der einfache Verweis auf die Thatsache, daß es unmöglich ist. Glauben im religiösen Sinn kann ich solche Daten nicht. Wird nun doch dazu angehalten, so wird eben der evangelische Begriff vom Glauben verdorben.

Dies scheint mir weitaus das Wichtigste zu sein. Man muß und man darf nicht müde werden, die Gemeinde immer wieder darauf hinzuweisen, was Glaube ist, und sie zu diesem zu erziehen. Es bietet das auch den einzigen Punkt, an dem mit einiger Aussicht auf Erfolg eingesetzt werden kann, um sie von dem alten Vorurteil zu befreien. Fromme Christen sind der Belehrung über den Glauben immer zugänglich. In demselben Maß aber, als sie ihn verstehen lernen und sich an die wahren Objekte des Glaubens innerlich gebunden fühlen, werden sie dem gegenüber frei, was ihnen früher als fromme Meinung verbindlich erschien.

Aber noch in einem andern Sinn fördert die richtige Abgrenzung der Glaubensobjekte, zu der uns die Kritik verhilft, den Glauben. Weil er nämlich dadurch die Offenbarung Gottes in der Geschichte, wie sie wirklich verlaufen ist, richtiger sehen und

besser verstehen lernt. Und man sage nicht, das sei ein Postulat der geschichtlichen Betrachtungsweise, bewähre sich aber nicht, die Frömmigkeit befinde sich wohler bei der alten Anschauung. Nein, es ist einfach eine Thatsache, daß, wer geschichtlich verstehen gelernt hat, um des Glaubens willen nicht wieder auf den Boden der alten Auffassung zurücktreten kann und will.

Das Verständnis der alttestamentlichen Entwicklung, das wir — es muß unumwunden gesagt werden — der Kritik, ja der Kritik verdanken, ist unendlich lebensvoller und für den Glauben befriedigender als das überlieferte Schema. Wir lernen verstehen, wie die Stämme Israels durch die Offenbarung Gottes, deren Träger Moses war, zu einem Volk zusammengeschweißt worden sind. Die Entwicklung der Religion durch die Propheten wird uns zu dem großen und gewaltigen Schauspiel göttlicher Führung und Leitung der Geschichte, das es in Wahrheit ist. Diese Zeugen Gottes, namentlich von Amos ab, werden uns, indem wir sie in ihrem wirklichen geschichtlichen Zusammenhang sehen, zu den Heroen des religiösen Lebens der Menschheit, die sie sind. Wir sehen in dieser Entwicklung die Ansätze unsres eignen Glaubens werden, lernen an den Reden der Propheten verstehen, was Gottes Wort und Offenbarung bedeutet, gewahren mit Staunen und Bewunderung, wie der alte Sagenstoff, den die Stämme mitbrachten, oder den das Volk aus seiner Umgebung übernahm, durch die Gedanken der Offenbarungsreligion umgebildet und verklärt worden ist. Namentlich aber wird uns der Kampf verständlich, den Gott durch die Propheten mit dem halsstarrigen Volk geführt hat, und der in der Katastrophe des Exils endete, enden mußte. Dies Ereignis wird uns als der Mittelpunkt der alttestamentlichen Offenbarungsgeschichte begreiflich: der Untergang des Volks, damit in der nachexilischen Gemeinde der Boden für die Erfüllung bereitet werde. Was der Prophet des Exils im 53. Kapitel des Jesaias verkündet, klingt uns in den Ohren als die höchste Einsicht, die die alttestamentliche Frömmigkeit an den göttlichen Führungen erreichte, ja, in der vorweggenommen erscheint, was im Neuen Bund als Gesetz der Weltreligion für alle Völker offenbar geworden ist. Und wenn wir vom Standpunkt des Neuen Testamentes rückblickend

diese Entwicklung überschauen, tritt sie als ein Ganzes göttlicher Führung und Leitung vor das Auge unsres Geistes, das wir nur anbetend betrachten können.

Mutet man uns dann zu, dies alles fahren zu lassen und um des Glaubens willen zu der überlieferten Anschauung vom Alten Testament zurückzukehren, dann werden wir das als eine ungereimte Zumutung abweisen. Es wäre doch geradezu vermessen, den reichen Schatz göttlicher Offenbarung, den Gott dem Glauben im Alten Testament geschenkt hat, gegen ein paar dürftige Schablonen sekundärer religiöser Pragmatik einzutauschen. Gewiß, auch diese sind uns ehrwürdig. Wir sehen und verstehen, wie sie daraus entstanden sind, daß immer eine spätere Zeit die alten Ueberlieferungen in ihrem Sinn umdeutete und verstand. Insofern gehören sie selbst mit zur alttestamentlichen Entwicklung, wie sie wirklich war. Aber da sei doch Gott vor, daß wir in ihnen die Gesichtspunkte erkennen sollten, unter denen wir Gottes Offenbarung zu sehen hätten! Das ist, wie wenn man uns auf andern Gebieten Scholastik statt Philosophie, konventionelle Stilformen statt wirklicher Kunst aufreden will.

Und es ist mit dem Neuen Testament nicht anders. Auch hier muß es unumwunden gesagt werden, daß wir der Kritik ein lebendigeres Verständnis zu danken haben.

Damit ist es allerdings vorbei, daß wir als den Kern apostolischer Verkündigung die Ansätze zum späteren Dogma ansehn dürfen, die in deren Peripherie vorhanden sind, dann „apologetisch" nachweisen, daß auch der Herr Jesus in der Hauptsache wenigstens die gleiche Dogmatik gehabt hat, und den Texten insgesamt Antworten auf Fragen abquälen, die überhaupt erst im Zusammenhang einer späteren Dogmatik entstanden sind. Und doch ist, daß sie dies unmöglich gemacht hat, vor allem der Grund, weshalb die Kritik als Störenfried und Feind des „Glaubens" empfunden wird. In Wahrheit hat sie uns dadurch von einer toten, den Glauben hemmenden Auffassung befreit, die alles als von vorn herein fertig erscheinen läßt und uns den Einblick in die lebendige Entwicklung verbietet, als welche sich die göttliche Offenbarung auch hier darstellt. Hierauf möchte ich vor allem

den Finger legen. Auch die neutestamentliche Erfüllungsgeschichte ist wirkliche Geschichte und das heißt Entwicklung. Wir haben nun genug gehabt von den Unterschieden der Lehre, die sich aus der verschiedenen Individualität der neutestamentlichen Autoren rechtfertigen lassen sollen. Auch die Schemata der urapostolischen, Paulinischen, judenchristlichen, Petrininischen u. s. w. Lehrtropen haben sich meines Bedünkens überlebt. Seltsam genug, daß man diese Formen, in denen doch der Irrtum der Konstruktion Baurs lag, von ihm übernommen hat, anstatt von ihm zu lernen, was man wirklich von ihm lernen kann, und was in die Wissenschaft vom Neuen Testament eingeführt zu haben sein unsterbliches Verdienst bleiben wird, — eben dies nämlich, daß es sich um Geschichte handelt, die sich unter lebendigen Menschen zugetragen hat.

Es ist ein urwüchsiger, herber, aber mannigfaltig bedingter Geschichtszusammenhang, in den Jesus mit seiner Predigt vom nahen Gottesreich eintrat. Daran, daß er schließlich überwunden worden und nur wie Eierschalen am Evangelium sitzen geblieben ist, erkennt man vor allem die unmeßbare geistige Kraft, die von ihm ausging. Aber wie unentbehrlich ist es uns nicht, diesen Zusammenhang zu beachten, wenn wir das Neue Testament geschichtlich das heißt seinem eignen Sinn gemäß verstehen wollen! Wie wächst nicht, wenn wir es thun, die Gestalt des Heilandes vor unsern Augen an schlichter Größe und sich selbst bezeugender göttlicher Würde! Wie lernen wir ihn nun begleiten auf seinen Wegen bis in den Tod hinein, überall die lebendigen individuellen Kräfte gewahrend, die da wirksam sind! Sein Sterben und Auferstehn tritt uns als der Mittelpunkt des Neuen Testamentes entgegen, als das Bindeglied vor allem zwischen dem Evangelium und der apostolischen Verkündigung. Wir sind imstande, die wirklich springenden Punkte in der neutestamentlichen Gedankenbildung zu erkennen und nachzuempfinden. Und wenn wir diese Entwicklung bis zu ihrem Abschluß im Evangelium Johannis verfolgt haben, steht auch das Neue Testament als ein Ganzes vor unserem geistigen Auge, in welchem wir die Kräfte der göttlichen Offenbarung walten sehen, so zwar, daß sie uns gerade in der Ent-

wicklung, in der geschichtlichen Gliederung des Ganzen besonders deutlich entgegentreten.

Sollten wir nun wirklich den mindesten Antrieb empfinden, dies geschichtliche Verständnis, das wir der Kritik verdanken, wieder mit der alten Anschauung zu vertauschen, in der das Neue Testament als der Anfang der kirchlichen Dogmatik erscheint? Das kann nur behaupten, für wen der Glaube mit der Zustimmung zum Dogma zusammenfällt, — ein Standpunkt, der sich in der evangelischen Gemeinde unter keinem Gesichtspunkt kirchlich rechtfertigen läßt.

Also — es ist nicht bloß ein Postulat des hier vertretenen Standpunktes, daß die Kritik den Glauben fördert, indem sie ihn sein Objekt, die göttliche Offenbarung, besser verstehen lehrt. Vielmehr läßt sich dies, wie schon ein solcher flüchtiger Blick auf den Gegenstand ergiebt, am Stoff im Einzelnen durchführen. Hoffentlich wird uns bald einmal für die Gemeinde eine Darstellung der biblischen Geschichte geschenkt, die ihr den geschichtlich feststehenden Sachverhalt — und es steht doch jetzt allerlei wirklich fest — so zeigt, wie ihn der Glaube sieht und sehen muß. Wem es gelänge, mit einer solchen Darstellung das Richtige zu treffen, unbefangenes geschichtliches Verständnis und herzlichen Glauben an die Offenbarung zu vereinigen, weil er im einen gleich sehr wie im andern lebte, der würde sich ein großes Verdienst um die evangelische Gemeinde erwerben. Leicht ist die Aufgabe freilich nicht. Es handelt sich darum, ein neues Schema der biblischen Geschichte zu schaffen. Es wäre aber der Arbeit der Besten wert. Denn auch auf diesem Gebiet gilt, daß der Wert der Formen, Formeln und Schemata nicht leicht hoch genug angeschlagen werden kann. Das soll hier getrost wiederholt werden, obwohl ich oft verspottet worden bin, weil ich früher in einem andern Zusammenhang dafür eingetreten bin. Meines Bedünkens gehört aber nur ein wenig Lebenserfahrung und Beobachtung dazu, um einzusehn, wie unentbehrlich diese Dinge im Dienst der Wahrheit sind. Weshalb ich auch nicht sehr hoch von der Klugheit derer denke, die darüber spotten und gleich meinen, einer erwarte das Leben und die Kraft von den Formeln und Schemata, weil er sie in ihrer Art

und an ihrem Ort als wesentliche Hülfsmittel der Wahrheit empfiehlt.

Nehme ich nun hinzu, was zuerst gesagt wurde, daß die falsche Fixierung des Glaubensobjekts, von der hier die Rede ist, viel dazu beiträgt, den evangelischen Begriff vom Glauben zu verderben oder gar nicht aufkommen zu lassen, dann scheint mir unabweisbar zu sein, daß es sich hier um eine Grenzüberschreitung des Glaubens handelt, die in jeder Weise bekämpft werden muß. Sie fällt nicht einzelnen zu Last, deren Fehler sie wäre. Sie ist das Resultat der ganzen vorangegangenen geschichtlichen Entwicklung. Aber sie ist doch ein mit allem Nachdruck zu bekämpfender Fehler. Zu bekämpfen gerade im Namen des Glaubens, in seinem Interesse. Darauf kommt alles an! Man soll nicht, wie oft geschieht, dem Glauben im Namen der Kritik Zugeständnisse abfordern. Dafür ist der Glaube nicht zu haben. Es ist ein Verfahren, das nie zum Ziele führen kann. Fehler des Glaubens und der Frömmigkeit lassen sich nur durch Berichtigung des Glaubens überwinden.

Nicht anders mit der Kritik! Man soll auch umgekehrt nicht die Kritik im Namen des Glaubens in die Schranken weisen. Das läßt sich wieder die Kritik nicht gefallen. Kommen auf ihrer Seite Fehler und Grenzüberschreitungen vor, so muß man sie im Namen der Kritik bekämpfen.

Und natürlich fehlt es an solchen nicht. Geschichtliche Kritik üben ist nicht jedermanns Sache. Sie fordert einen hohen und freien Geist, viel Geduld, ein immer reges Mißtrauen selbst gegen glänzende und bestechende Kombinationen, Sinn für das Mögliche, Fähigkeit, aus der Zeit und mit der Zeit zu empfinden, um die sichs handelt, und so einen unwillkürlichen Maßstab für das damals Wirkliche zu gewinnen — lauter Dinge, über die nicht jeder verfügt, der an der kritischen Arbeit beteiligt ist. Natürlich also kommen da wie in allem Menschlichen allerlei Mißgriffe und Unvollkommenheiten vor. Und die stellen sich auf unserm Gebiet, in der Bibelkritik, dann auch leicht als Grenzüberschreitungen dar, die von der Gemeinde als Angriffe auf den Glauben empfunden werden. Aber davon kann in einer allgemeinen Betrach-

tung nicht weiter geredet werden. Man kann nur sagen, daß die Kritik selbst dazu führt, dergleichen Irrtümer wieder zu überwinden und schiefe Theorien richtig zu stellen. Das hat sich bisher noch immer bewährt und darf auch von der Zukunft gehofft werden. Das wird nur der ablehnen, der von dem Vorurteil ausgeht, die Bibelkritik werde von Leuten gemacht, denen es nicht um die Wahrheit, sondern um den Widerspruch gegen den Glauben zu thun sei.

Was sich hier fragt, kann nur sein, ob sich etwas Allgemeines und Wiederkehrendes nennen läßt, worin eine Grenzüberschreitung seitens der Kritik liegt. Das sei, meine ich, der Fall. Ein Doppeltes möchte ich in diesem Sinn nennen.

Fruchtbare Kritik geht immer Hand in Hand mit dem Versuch, ein zusammenhängendes, aus dem Ganzen gedachtes Bild der geschichtlichen Entwicklung zu entwerfen, um deren Erkenntnis aus den Urkunden es sich handelt. So lehrt es die Erfahrung. Und das ist in der Natur der Sache begründet. Denn nur wo so verfahren wird, stützen die einzelnen Annahmen und kritischen Urteile sich gegenseitig. Natürlich ist das nicht an und für sich schon ein Beweis der Wahrheit. Aber es dient in hohem Maß dazu, den Eindruck zu verstärken, daß die Kritik nicht willkürlich ist, sondern aus den Thatsachen selber geschöpft.

Allein, ein solches Geschichtsbild wird dann leicht in derselben Weise für den Kritiker zum Dogma, wie es die traditionelle Auffassung für den unkritischen Forscher ist. Und indem nun diese Konstruktion der Geschichte der kirchlichen Ueberlieferung als „die kritische" oder „die wissenschaftliche" entgegengesetzt, alles von ihren Voraussetzungen aus gemeistert wird, macht sich unter dem Deckmantel der Kritik eine immer zugleich subjektiv bedingte Auffassung zur Richterin des Glaubens. Oft genug so, daß von oben herab diktiert wird, was „die Kritik" ausgemacht, und jeder folglich anzunehmen hat. Man lese nur einmal die kritischen Erörterungen Holstens, um inne zu werden, daß auch die Besten dieser Gefahr in hohem Maß erliegen können. Daß aber das in der Gemeinde als verletzende und grundlose Willkür empfunden wird, darf niemanden Wunder nehmen. Kommt dann hinzu, daß

eine solche Gesamtanschauung ihre Zeit hat, aufgegeben oder doch in wesentlichen Punkten korrigiert wird, so merkt die Gemeinde nicht, wie viel doch dabei herausgekommen und gelernt worden ist, sondern hat den Eindruck, daß die sogenannte Kritik in willkürlichen und wechselnden Angriffen auf den Glauben ihr Wesen hat.

Leicht ist nun zu sehen, daß dieser Fehler ein Fehler der Kritik als solcher ist. Ebenso gewiß ist aber, daß sich kein allgemeines Heilmittel dagegen verschreiben läßt. Muß doch wie eben geschehen anerkannt werden, daß wirklich fruchtbare, fördernde Kritik in der Regel wenigstens nur auf diese Weise zustandekommt. Es läßt sich nur predigen, was als die Grundtugend aller kritischen Forscher anerkannt werden sollte, ein nie ruhendes Mißtrauen gegen sich selbst und die eigenen Hypothesen. Es läßt sich nur immer wieder sagen und einschärfen, daß man nicht so schwere Hände auf die Dinge legen, unermüdlich beweglich und anpassungsfähig bleiben und fleißigen Gebrauch von der Erlaubnis machen soll, das nicht wissen zu dürfen, was die Quellen nicht hergeben! Das alles aber nicht als Forderungen des Glaubens an die Kritik, sondern der Kritik selbst an alle, die ihr dienen wollen!

In einem zweiten Punkt scheint mir dann allerdings eine häufig vorkommende, eigentliche Grenzüberschreitung seitens der Kritik konstatiert werden zu müssen. Darin nämlich, daß ihre Vertreter sich von der modernen Weltanschauung leiten lassen, daß sie deren Wahrheit als eine feste Größe in die Rechnung einstellen und Folgerungen daraus ziehen, als verstünde sich das von selbst. Dadurch setzen sie sich in direkten Widerspruch mit dem Glauben der Gemeinde. Wenn das nicht einmal anders wird, dies Dogma der Aufklärung nicht wieder von der Tagesordnung verschwindet, wird, fürchte ich, an eine Aussöhnung der Gemeinde mit der Kritik schwerlich zu denken sein.

Man wird mir zutrauen, daß ich nicht meine, es sollten die biblischen Wundererzählungen einfach kritiklos angenommen werden. Ich stehe diesen Fragen völlig unbefangen und frei gegenüber. Ja, vielleicht differiert mein sachliches Urteil im Einzelnen, so weit ich mir ein solches gebildet habe, nicht groß von dem der Kritiker, die ich meine. Was ich beanstande, ist das Prinzip als solches,

das mit dem christlichen Glauben unvereinbar ist. Und dies Prinzip, eben die moderne, mechanische, naturalistische Weltanschauung (denn darauf läuft es hinaus, so wenig es subjektiv die Meinung der ihr folgenden Theologen ist) hat in Wahrheit kein Recht, als fester Punkt in der geschichtlichen Betrachtung zu gelten. Es handelt sich da um ein Vorurteil, um die Umsetzung eines unentbehrlichen Forschungsprinzips der Naturwissenschaften in eine Weltanschauung, die absolute Gültigkeit beansprucht. Das ist aber eben wieder sehr unkritisch und muß im Namen der Kritik zurückgewiesen werden. Denn wogegen der Glaube sich hier wendet, ist nicht die Wissenschaft, die sich nicht dreinreden lassen darf, sondern etwas, was auch eine Art Glaube, freilich ein sehr schlechter und dürftiger Glaube ist.

Indessen, es nützt nichts, gegen ein Dogma kämpfen, das augenblicklich auf der Höhe ist. Keine Argumentationen sind imstande, die Schwierigkeit, die hier liegt, aus der Welt zu schaffen. Es läßt sich nur von der Zeit erwarten, daß einmal eine Gegenströmung aufkommt, die die allgemeine Meinung, wenigstens die der *kritisch* denkenden Leute, in eine andere Bahn zu leiten vermag.

In der Summe kann ich jedoch nach allem nur wiederholen, daß *in der Sache* kein Widerstreit zwischen dem Glauben (Dogmatik) und der Bibelkritik besteht. Die evangelische Dogmatik *soll* das geschichtliche Schriftverständnis zugrunde legen und bedarf daher selbst der Kritik, ohne die ein solches nicht zu erreichen ist.

Freilich läßt sich einwenden, daß bisher wesentlich nur von Litterarkritik die Rede gewesen, die Kritik aber auch Sachkritik sei, manche Ueberlieferung überhaupt in Frage stelle und Thatsachen, die der Fromme eben der Ueberlieferung folgend unbesehen als solche annehme, als niemals geschehen erweise. Ja, wer Kritik treibt, darf in dieser Beziehung gar keine Voraussetzungen mitbringen, darf nichts anerkennen, als was sich bei kritischer Prüfung als wirklich erweist. Der Glaube aber gründet sich auf bestimmte einzelne Geschichtsthatsachen und fällt hin, wenn man ihm dieses Fundament entzieht. Erwächst denn nicht daraus doch ein unheilvoller, durch nichts zu beseitigender Widerstreit der Interessen?

Darauf hin ist erstens zu sagen, daß die Kritik allerdings in den Thatbestand eingreift, den der naive Glaube als feststehend erachten zu sollen meint. Ich nenne als Beispiel das evangelium infantiae. Daß damit dem Glauben keineswegs an die Wurzel gegriffen wird, halte ich zwar für eine ausgemachte Sache. Andererseits ist nicht zu verkennen, daß hier ein Punkt gefährlicher Reibung liegt. Er läßt sich aber z. Z. nicht beseitigen. Man kann nur die Hoffnung aussprechen, es werde sich in der Zukunft eine richtigere Einsicht in der Gemeinde verbreiten, und das Seine thun, um diese Zeit herbeiführen zu helfen.

Zweitens ist zu betonen, daß diese Quelle möglicher Konflikte nicht überhaupt verstopft werden kann. Um des Glaubens willen werden wir nie daran denken dürfen, es zu versuchen. Denn das würde so viel bedeuten wie, daß wir den Glauben von der geschichtlichen Thatsächlichkeit unabhängig gestellt hätten, was eben doch einer Aufhebung des Glaubens gleichkommen würde. Wir müssen uns also klar machen, daß wir in dieser Beziehung niemals aufhören werden, gefährlich zu leben, und daß wir etwas Anderes gar nicht wollen sollen.

Drittens endlich darf mit voller Zuversicht behauptet werden, daß ein Grund zu wirklicher Besorgnis, als könne der Glaube hierdurch ernstlich gefährdet werden, in Wahrheit gar nicht vorliegt. Keine Geschichtsforschung und historische Kritik wird die Thatsachen unsicher machen können, auf die es für den Glauben ankommt. Oder wer wird uns denn rauben oder ernstlich in Frage stellen können, was die Eigenart der alttestamentlichen Entwickelung ausmacht? Oder die Erscheinung des Herrn, sein Leben und Sterben und die Erscheinungen des Auferstandenen unter seinen Jüngern? Oder die Paulinische Predigt, überhaupt den Apostel Paulus als den Autor seiner Briefe und was wir aus ihnen als einer geschichtlichen Quelle allerersten Ranges über das Urchristentum lernen? Wer das thut oder versucht, ist kein Historiker, kein Kritiker, sondern ein Phantast.

Jedoch, nicht solche allgemeine Erwägungen sind es, auf die es ankommt. Daher ich auch nicht für nötig gehalten habe, sie im Zusammenhang der Dogmatik selbst vorzutragen. Das Wich-

tigste wird immer bleiben, daß in der Dogmatik die Vereinigung des geschichtlichen Schriftverständnisses mit dem Autoritätsprinzip der göttlichen Offenbarung im Einzelnen am Stoff durchgeführt wird. Das ist in meiner Dogmatik versucht worden. Ich hoffe damit einen Beitrag zur Versöhnung der Gemeinde mit der Kritik geliefert zu haben.

3.

Es erübrigt mir, eine kurze Betrachtung über das kirchliche Bekenntnis d. h. über seine Bedeutung für die Dogmatik hinzuzufügen. Auch hier nicht in der Absicht, das zu wiederholen, was im Buch selbst ausgeführt und begründet worden ist. Immerhin wird es gerade hier nicht überflüssig sein, auf die dort ausgesprochenen Gedanken zurückzukommen. Wenigstens ist mir nicht bekannt geworden, daß sie sonderlich beachtet worden wären. Es herrscht eben eine solche Anarchie in unserem dogmatischen Betrieb, daß man es für eine ausgemachte Sache hält, jeder pfeife eine Melodie nach seinem subjektiven Belieben und rede nur dem Dekorum zu lieb von den objektiven Instanzen und ihrer Autorität. Niemand denkt im Grunde daran, es könne das ernst gemeint sein — es sei denn, daß einer den möglichst engen Anschluß an die dogmatische Tradition befürwortet. Mir jedoch ist es in vollem Ernst wie um die Durchführung des Schriftprinzips, so um den streng kirchlichen Charakter der Dogmatik zu thun. Ich muß also versuchen, etwas deutlicher zu machen, daß es sich so verhält.

Unter den Voraussetzungen des Intellektualismus ist es allerdings nicht möglich, dem kirchlichen Bekenntnis seine autoritative Bedeutung in der Dogmatik und für sie zu wahren. Denn wenn ich mir die Aufgabe stelle, die Realitäten des Glaubens in der Weise zu erkennen, wie die Wissenschaft erkennt, dann muß ich hier wie in aller Wissenschaft die Freiheit haben, die Dinge so zu sehen und zu beschreiben, wie sie sich mir zeigen. Da gilt nur das freie Erkennen. Jedes Lehrgesetz ist da vom Uebel und muß zurückgewiesen werden. Daß aber das freie Erkennen selbst immer in dieselben Bahnen der im Bekenntnis niedergelegten Dogmatik

führen sollte, wird niemand annehmen wollen.

Das Gegenteil läßt sich vielmehr aus der Entstehungsgeschichte der Bekenntnisschriften selber beweisen. Welche Mühe hat es nicht 50 Jahre nach dem Augsburger Bekenntnis gekostet, das Einigungswerk der Konkordienformel zustandezubringen! Eine wie schwere Geburt war es, und wie unvollkommen nur konnte es trotz allem durchgeführt werden! Es ist eben unmöglich, unter der Herrschaft des Intellektualismus eine dogmatische Einigung im Bekenntnis zu erzielen und dauernd festzuhalten. Das galt schon im 16. und 17. Jahrhundert, wo doch in weitem Umfang gemeinsame Voraussetzungen für alle Beteiligten vorhanden waren. Heute ist vollends nicht daran zu denken, wo das wegfällt, und jeder anderen Voraussetzungen folgt — alle solchen, die ganz anders lauten, als für die Theologen maßgebend waren, die im Bekenntnis zu uns reden.

Heute drängt es sich deshalb jedem auf, man müsse irgendwie zwischen der Substanz und der theologischen Ausprägung der bekenntnismäßigen Lehre unterscheiden. Und zwar so, daß jeder für sich in Anspruch nimmt, selbst die Linie zu ziehen, die beides scheidet. Damit fällt jedoch alles hin, was irgend als Autorität des Bekenntnisses in der Dogmatik bezeichnet werden könnte. Eine solche bestände nur, wenn die evangelische Kirche in derselben strikten Form alle Theologie an das Lehrgesetz des Dogmas bände, wie es die katholische Kirche thut. Das ist aber unmöglich. Nicht bloß weil es sich mit der evangelischen Freiheit nicht verträgt, sondern vor allem, weil es damit in Widerspruch tritt, daß wir Evangelischen den Einzelnen mit seiner persönlichen Ueberzeugung an die von ihm vorgetragene Lehre binden, ein Lehrgesetz aber immer nur äußerlich, nie innerlich verpflichten kann.

Abgesehen hiervon erwächst auf evangelischem Boden unter den Voraussetzungen des Intellektualismus eine andere Schwierigkeit daraus, wie das Verhältnis von Schrift und Bekenntnis zu denken ist. Uns steht ja fest, daß die heilige Schrift als Urkunde der Offenbarung die eigentlich maßgebende Autorität, das einzige und eigentliche Erkenntnisprinzip der Dogmatik ist. Unmöglich können wir daher die Auslegung der heiligen Schrift unter die

Autorität des Bekenntnisses stellen. Damit würden wir einfach in katholische Bahnen einbiegen. Bleibt aber freigelassen, daß jeder vom Bekenntnis abweichen kann, wo und soweit er zu einem anderen Verständnis der Schrift kommt, dann ist es wieder mit der Autorität des Bekenntnisses vorbei. Die übliche Formel, die Schrift sei norma normans, das Bekenntnis norma normata, löst diese Schwierigkeit nicht, sondern verhüllt sie nur. Es bliebe nur übrig, die Forderung zu erheben (wie Frank in der Theologie der Konkordienformel thut), jeder, der nicht aus innerer Ueberzeugung zur Theologie der Bekenntnisschriften stehen könne, müsse auf evangelische Theologie und evangelischen Kirchendienst verzichten — eine Kur nach dem Rezept des Doktor Eisenbart, die man nicht erst zurückzuweisen braucht.

Es erscheint mir danach als eine ausgemachte Sache, daß die in diesen Dingen herrschende Anarchie nur eine natürliche Folge der intellektualistischen Voraussetzungen ist, von denen wir uns in der Dogmatik noch immer nicht wirklich frei gemacht haben. Für ebenso ausgemacht halte ich, daß das ein ganz abnormer Zustand ist. Zu einer evangelischen Dogmatik gehört ebenso notwendig wie daß sie das Schriftprinzip durchführt, daß sie dem kirchlichen Bekenntnis der Reformation entspricht.

Der Weg, auf dem sich eine Besserung herstellen und was wir brauchen, eine durch Schrift und Bekenntnis bestimmte Dogmatik, wenigstens erstreben läßt, ist in dem eben Dargelegten implicite schon genannt. Es handelt sich wieder um nichts Anderes als darum, daß der Intellektualismus aufgegeben wird. Er und der evangelische Begriff des Glaubens stehen in einem Gegensatz zu einander. Herrschen nun seine Voraussetzungen in der evangelischen Dogmatik, macht sich aber doch, wie unabweisbar ist, daneben der evangelische Glaube mit allen seinen Konsequenzen geltend, so ists kein Wunder, daß die Dinge liegen, wie sie liegen. Die einen versuchen es doch mit einem Lehrgesetz, das sie den Voraussetzungen evangelischer Lehrfreiheit anpassen, und die anderen halten es für selbstverständlich, daß jeder seinen Kahn nach Belieben steuert, haben z. T. nicht einmal eine Empfindung mehr dafür, daß die Dogmatik eine Normwissenschaft ist, die durch die

zum Prinzip erhobene Anarchie einfach zu Grunde gerichtet wird.

In meiner Dogmatik ist nun versucht worden, mit dem Intellektualismus zu brechen und die Lehre ganz auf dem evangelischen Begriff vom Glauben aufzubauen. Daß es dies ist, was Not thut, zeigt sich sofort daran, daß es auf diesem Wege möglich wird, den Charakter der Dogmatik als Normwissenschaft zu wahren und die Autoritäten wieder in ihr Recht einzusetzen. Freilich so, daß sie ein ganz andres Gesicht gewinnen als unter den alten Voraussetzungen, und der Gedanke eines Lehrgesetzes grundsätzlich ausgeschlossen bleibt.

Auch die Schrift wird nicht als Lehrgesetz in Betracht gezogen. Die dogmatischen Sätze sind an sie gebunden, weil es der Glaube ist, der alle seine Erkenntnis aus der in der Schrift bezeugten Offenbarung schöpft, dieser Glaube aber das Objekt der Dogmatik ist. Ich will das jetzt nicht nochmals wieder ausführen, ich erwähne es nur, um zu sagen, wie wenig von einer Nebenordnung der Autorität des Bekenntnisses neben die der Schrift die Rede sein kann. Es giebt nur e i n e Offenbarung und nur e i n e heilige Schrift, die von ihr zeugt. Neben die Schrift gehört nichts Anderes, in wie abgestufter Weise immer. Die Autorität des Bekenntnisses ist andrer Art und füllt einen ganz anderen Platz im Zusammenhang aus. Ich habe es in der Dogmatik so formuliert, das Bekenntnis thue dar, in welcher Weise die Offenbarung in der evangelischen Kirche, der Kirche der Reformation, angeeignet werden solle und wolle. Nämlich eben durch den Glauben und nicht mit dem Intellekt, so daß die Ablehnung des intellektualistischen Dogmas, eines darin enthaltenen Lehrgesetzes, gerade auf das Bekenntnis hin und um des Bekenntnisses willen gefordert wird.

Freilich, das kann als ausgeklügelte Paradoxie, und das würde auf die Sache gesehen heißen: als ein Spiel mit Worten erscheinen. Das wäre es auch, wenn nicht die im zweiten Kapitel der Prolegomena meiner Dogmatik entwickelte Gesamtanschauung dahinter stände, die ich dann in der Dogmatik selbst durchzuführen versucht habe. Danach ist die Form der christlichen Erkenntnis auf den verschiedenen Stufen der kirchlichen Entwicklung durch die Gesamtgestaltung und Gesamtverfassung des Christentums zu

jeder gegebenen Zeit bedingt. Anders ausgedrückt: sie ist ein wenn auch wichtigstes, so doch nur ein Glied in der Auffassung und Aneignung des Christentums, auf welcher je die kirchliche Form desselben in der betreffenden Kirche beruht. Der Intellektualismus und die katholische Form des Christentums gehören ebenso gewiß und notwendig zusammen, wie der Glaube und das evangelische Christentum.

Es darf wohl behauptet werden, daß diese Betrachtungsweise mehr oder weniger Gemeingut der Theologen ist, die sich nicht an die dogmatische Tradition gebunden halten. Wenigstens handelt es sich dabei um gar nichts Anderes als um die religionsgeschichtliche Beurteilung des Dogmas wie überhaupt des historischen Stoffs der Dogmatik. Es wird Ernst damit gemacht, daß das Christentum Religion ist und nie etwas Anderes war, daß es daher auch in allen Phasen seiner kirchlichen Entwicklung und jedesmal in allen Gliedern seiner Ausprägung auf den verschiedenen Gebieten des geistigen Lebens letztlich unter diesem Gesichtspunkt beurteilt werden muß. Jedenfalls wird nichts dagegen einwenden dürfen, wem es feststeht, daß die religionsgeschichtliche Betrachtung durch die Sache gefordert wird.

Allein, daran fehlt noch viel oder alles, daß man sich den Zusammenhang klar macht, in welchem hiermit auch die Frage steht, ob wir in der Lehrform dem Intellektualismus zu huldigen haben oder dem evangelischen Begriff vom Glauben folgen sollen. Unter dem höchsten Gesichtspunkt gesehen ist das eine religiöse Frage, eine konfessionelle Differenz. Die verschiedene Fassung der Idee vom höchsten Gut liegt dabei zum Grunde, die nun einmal das Prinzip wie der geistigen Religion so auch aller echten Philosophie ist.

Hier habe ich den Finger einmal wieder auf diesen zentralen Punkt gelegt (was nicht oft genug geschehen kann), um zu sagen, daß es unter Voraussetzung dieses Sachverhalts keine bloße Redensart ist, wenn behauptet wird, dem kirchlichen Bekenntnis komme in der Dogmatik entscheidende Bedeutung zu, und es müsse allen Ernstes als Autorität geltend gemacht werden. Man kann endlos darüber streiten, was christliche Lehre ist und was nicht mehr

dafür gelten darf, solange man sie als eine Art Philosophie über die Glaubensobjekte ansieht und behandelt: es giebt unter dieser Voraussetzung keinen objektiven Maßstab der Entscheidung. Sobald man dagegen weiß, daß es sich um Religion, religiösen Glauben und Glaubenserkenntnis handelt, ist eine Grundlage für solche Verhandlungen gegeben. Nicht anders was die konfessionellen Unterschiede betrifft. Auch da wird es zu einer greifbaren Sache, katholische und protestantische Lehre gegen einander abzugrenzen, sobald erkannt ist, daß es sich dabei um Unterschiede in der Auffassung und Aneignung des Christentums handelt. Und dann steht damit auch fest, was die Autorität des kirchlichen Bekenntnisses bedeutet, und wie sie zu handhaben ist. Es kann unter diesem Gesichtspunkt nicht daran gedacht werden, die mannigfaltig bedingte Theologie der Bekenntnisschriften, in der verschiedene Schichten der kirchlichen Lehrbildung in einander geschoben und miteinander verflochten sind, zu einem Lehrgesetze der heutigen Dogmatik machen zu wollen, weder das Ganze noch einzelne Teile. Vielmehr muß geurteilt werden, daß um der Autorität des reformatorischen Bekenntnisses willen die in den Bekenntnisschriften enthaltenen katholisch-scholastischen Lehrformen abzulehnen sind.

Daraufhin wiederhole ich, daß die einzelnen Sätze der Dogmatik durch Schrift und Bekenntnis vollkommen bestimmt sind. Was ihnen allen zu Grunde liegt, ist nichts Anderes und darf nichts Anderes sein, als das evangelische Christentum, das es nur giebt, wo die in der Schrift bezeugte Gottesoffenbarung den Grundsätzen des reformatorischen Bekenntnisses gemäß angeeignet wird. Schrift und Bekenntnis greifen ineinander, füllen jedes seinen Platz aus und entscheiden miteinander darüber, was in der evangelischen Kirche als reine Lehre nach Gottes Wort zu gelten hat.

Es ist aber durchaus gefordert, der Dogmatik in dieser Weise objektive Haltung zu geben. Nur so entspricht sie den Bedürfnissen der Kirche und kann dieser die Dienste leisten, auf die sie angewiesen ist, die sie gar nicht entbehren kann. Nur so kann sie andererseits ihrem Charakter als Normwissenschaft entsprechend

wieder die Haltung und den Wert einer wirklichen Wissenschaft gewinnen, anstatt aus subjektiven Bekenntnissen, Reflexionen über die Frömmigkeit und spekulativen Denkübungen zu bestehen. Deshalb ist in meiner Dogmatik auf diese Abgrenzung gegen den falschen Subjektivismus der größte Wert gelegt worden, wie denn auch sachliche Erwägungen eben denselben Antrieb enthalten, diesem Subjektivismus als einer Verirrung des Geistes Fehde anzusagen. Darauf gehe ich nun zum Abschluß dieser Betrachtung noch mit einigen Worten ein.

Das kann jedoch nicht geschehen, ohne daß allererst das berechtigte Element des Subjektivismus hervorgehoben und nachdrücklich betont wird. Wir evangelischen, protestantischen Christen wissen, daß es auf den eigenen Glauben und die persönliche Ueberzeugung des Subjekts ankommt. Nur so wird das wirklich erlebt, was wir unter Christentum verstehen. Nur so erreicht die göttliche Offenbarung an uns und in uns ihren Zweck. Daher wir auch jedes Lehrgesetz, kraft dessen jemandem etwas zum „Glauben“ vorgehalten wird, für grundsätzlich ausgeschlossen erachten. Auch indem die Dogmatik aus Schrift und Bekenntnis die „reine Lehre nach Gottes Wort“ entwickelt, schreibt sie niemandem vor, sie zu „glauben“. Sie begründet vielmehr, warum jeder sich selber zumuten soll, diese Wahrheit innerlich anzunehmen, immer mit dem Vorbehalt, daß es sich um innere Aneignung handelt und niemand meinen soll, es sei mit bloßem „Glauben“ geschehen.

Niemals wird daher eine evangelische Dogmatik dem Vorwurf der Katholiken entgehen, daß sie bodenlosen Subjektivismus enthalte. Wäre es einmal nicht der Fall, hätte der evangelische Theolog allen Grund, sich ernstlich zu fragen, worin er von der Wahrheit abgewichen sei. Die katholische Kirche verurteilt alles als Subjektivismus, was nicht prinzipiell von der Anerkennung ihres Lehrgesetzes ausgeht.

Ebenso pflegen die Vertreter der intellektualistischen dogmatischen Tradition eine Fassung der Lehre als subjektivistisch zu verurteilen, in welcher alles auf den evangelischen Gedanken vom Glauben gestellt wird. Nun ist aber die Vertretung dieses Ge-

dankens das a und o aller hier erörterten Vorschläge und Desiderien für eine Umgestaltung der dogmatischen Sätze. Ich bin mir also vollkommen bewußt, daß der von mir verteidigte Standpunkt, den ich in meinem Buch durchzuführen versucht habe, unter dies übliche Verdikt des Subjektivismus fällt, trete für einen solchen Subjektivismus als oberste Regel des dogmatischen Denkens in der evangelischen Kirche grundsätzlich ein und will, was ich nun weiter ausführe, gegen die katholische und katholisierende Art, den Subjektivismus zu verurteilen, auf das Bestimmteste abgegrenzt haben.

Nichtsdestoweniger nämlich scheint es mir im höchsten Maß geboten, den falschen Subjektivismus schlechthin zu bekämpfen und ihm das kirchliche Bekenntnis als das allein mögliche Prinzip der Dogmatik entgegenzuhalten. Ich verstehe darunter eine Denkweise, die nicht bloß den subjektiven Charakter aller im Glauben wurzelnden Erkenntnis betont und dies als den Boden kennt, auf dem sich alle Ueberlegung und Entscheidung des Dogmatikers bewegt, sondern die nun auch wieder unter diesen Voraussetzungen das Schwergewicht der Entscheidung in das subjektive Urteil des Dogmatikers verlegt. Dem gegenüber meine ich sei zu sagen, daß allerdings der Boden, auf dem wir uns bewegen, der der persönlichen Ueberzeugung und mithin des Subjektivismus ist, aber nun auf diesem Boden lediglich die objektiven Instanzen (Schrift und Bekenntnis) darüber entscheiden, was wahrer Glaube, der Wahrheit entsprechende Erkenntnis ist. Und um noch in einer andern Beziehung abzugrenzen: diesem meines Erachtens falschen Subjektivismus wird nicht vorgeworfen, daß er wider den Glauben sei, sondern die Meinung ist, gegen ihn zu argumentieren und ihm den Prozeß zu machen, weil er mit aller Vernunft streitet, und jede eingehendere Erwägung der menschlichen Dinge, des darin waltenden Zusammenhangs, dagegen spricht.

Um das kirchliche Bekenntnis handelt es sich dabei. Nicht darum, daß der Glaube an die Offenbarung gebunden ist, die Entscheidung statt im subjektiven Glauben in der objektiven Offenbarung zu suchen ist. Davon war im vorigen Aufsatz

eingehend die Rede, und das soll hier nicht wiederholt werden. Jetzt steht die Aneignung der Offenbarung durch den Glauben in Frage. Die ist nach dem Ausweis der Geschichte in den einzelnen großen Kirchen eine verschiedene. Und von der wird behauptet, daß sie (und damit die gesamte Dogmatik) durch das kirchliche Bekenntnis der Reformation normiert und zu normieren sei.

Allererst kommt aber auch da wieder in Betracht, daß wir vernünftiger Weise, wenn wir nach der Wahrheit fragen, nicht auf den Inhalt unseres subjektiven Geisteslebens, sondern auf die Höhepunkte des geschichtlichen Lebens der Menschheit zu achten haben. In unvergleichlicher Weise bezeichnet einen solchen Höhepunkt die Offenbarung selbst, vor allem die Erscheinung Jesu Christi. Etwas Aehnliches gilt aber in abgestufter Weise auch von den Ereignissen, in denen sich je die großen kirchlichen Formen des Christentums gebildet haben, ganz besonders von der deutschen Reformation, die wir Luther verdanken. Als deren Zeugnis und Niederschlag haben wir das kirchliche Bekenntnis. Eben in dieser seiner Bedeutung (die oben näher bestimmt wurde) und nicht als Inbegriff theologischer Lehre ist es für uns Norm und Autorität, wonach wir uns in aller Lehre und Dogmatik zu richten haben. Wer das nicht gelten lassen will, soll zeigen, wo in der geschichtlichen Entwicklung des Protestantismus der Ansatz zur Bildung einer neuen Form des Christentums liegt, die man den älteren Formen desselben anreihen dürfte. In Wahrheit kann davon so wenig die Rede sein, daß niemand sich heute auch nur eine Vorstellung davon machen kann, wie eine solche aussehen könnte oder sollte. Sie würde freilich zugleich eine neue Dogmatik fordern, wie denn eine wirklich neue Dogmatik eine neue Kirche bedingte. Stehen wir noch in der Phase der geschichtlichen Entwicklung, die durch die Reformation des sechzehnten Jahrhunderts inauguriert ist, dann sind wir auch in der Dogmatik an deren Autorität gebunden. D. h. eine verständige Ueberlegung führt ganz von selbst dahin, außer und neben der Schrift auf das kirchliche Bekenntnis als das notwendige Prinzip der Dogmatik zurückzugreifen.

Eben dies bewährt sich auch unter einem zweiten ganz

andern Gesichtspunkt. Frage ich mich, wie denn eine Weltanschauung, eine Glaubensform aussehen muß, die irgendwelche Gewähr auf Bestand und Herrschaft über die Gemüter bietet, so drängt sich mir auf, daß nur die geschichtliche Erfahrung Auskunft darüber geben kann.

Wie oft wird das nicht übersehen! Es fehlt ja heute nicht an solchen, die uns eine neue Weltanschauung verkündigen oder eine neue Lehrweise vorschlagen. In der Regel sieht, wer einigermaßen unterrichtet ist, leicht, was es für Elemente des geistigen Lebens der Gegenwart sind, auf deren mehr oder weniger individueller Kombination die neue Weisheit beruht. Und nun ist es das Gewöhnliche, daß der Schöpfer einer solchen Kombination allen Ernstes meint, weil er es in seinem Kopf hat zusammenbringen und einigermaßen einheitlich gestalten können, es sitze das alles auch wirklich rechtwinklig zusammen und könne von andern als eine Einheit übernommen und ohne weiteres Gemeingut vieler werden.

Dies scheint mir nun einer der am weitesten verbreiteten und doch zugleich offenkundigsten Irrtümer zu sein. Es ist meistens recht zufällig bedingt und hängt mit der individuellen Entwicklung der einzelnen Menschen zusammen, welche Ideen, geistige Interessenkreise und Bestrebungen der Gegenwart (unter denen sich auch Vorurteile finden, was kein Kundiger leugnen wird, mag jeder sie auch wo anders suchen) ihnen näher getreten sind und bleibenden Eindruck auf sie gemacht haben. Und wer nun über geistige Kraft und eignes Können verfügt, empfindet den Antrieb und macht sich daran, seinen geistigen Erwerb zu einer Weltanschauung zu gestalten, die er allen Mitstrebenden anbietet. Ein geistreicher Mensch mit einigem dialektischen Vermögen ist aber immer imstande, was er sich so geschaffen hat, einigermaßen plausibel zu machen. Jedes Jahr erscheinen Bücher dieser Art und bieten sich, wenn sie von „gutgesinnten“ Leuten stammen, auch der Theologie als Heilmittel in allen Schwierigkeiten an. Viele davon fallen freilich gleich unter den Tisch, sei es, daß die geistige Kraft, die dahinter steht, doch nur eine bescheidene ist, sei es, daß sie mit den gerade herrschenden oder aufkommenden Tendenzen in

Widerstreit sind. Andere, freilich nur einzelne, glänzen eine Zeit lang als Sterne am Himmel der Zeit, bis ihr Glanz, wenn neue vermeintlich hellere aufgehen, wieder verbleicht.,

Natürlich kann man aus solchen Versuchen, wenn sie wirklich von geistreichen Leuten ausgehen, immer etwas lernen. Aber alle leiden an dem oben genannten großen Fehler, daß ihre Urheber fragen, was sich im einzelnen Kopf etwa zusammenreimen läßt, und daraus eine allgemein gültige Weltanschauung entnehmen zu können meinen, anstatt aus der geschichtlichen Erfahrung zu lernen, was wirklich als eine Weltanschauung und Lebensform (das beides gehört immer zusammen) für viele, für ein Volk oder eine Völkergesellschaft möglich ist. Die vernünftige Ueberlegung fordert aber, gerade hier in die Lehre zu gehen und sich allererst durch die geschichtliche Erfahrung beraten zu lassen. Nur wer das thut, wird auf ein bleibendes Resultat hoffen dürfen.

Oder um es kurz zu sagen: nicht die Erlebnisse und Möglichkeiten der einzelnen Menschenseele, sondern die des Menschen im Großen, der Menschheit, wie sie in der Geschichte vorliegen, muß man in Fragen der Weltanschauung als die entscheidende Instanz zu Rate ziehen.

Uebertrage ich nun dies auf die religiösen und dogmatischen Fragen, die ja auch alle in dies selbe Kapitel gehören, so entnehme ich daraus einen zwingenden Grund, für das kirchliche Bekenntnis der Reformation als autoritatives Prinzip der Dogmatik einzutreten. Wobei ich nochmals hervorhebe, daß damit nicht an die religiöse Uebezeugung appelliert sein soll, sondern lediglich eine vernünftige Argumentation beabsichtigt ist.

E i n e Einschränkung darf nicht unerwähnt bleiben. Wer sich zum Propheten einer neuen Weltanschauung berufen glaubt, mag sich der geschichtlichen Erfahrung gegenüber ungebunden fühlen, und wer die Kirche reformieren will, mag uns ein neues Bekenntnis geben. Nur sind das die seltensten Ausnahmefälle, mit denen keine vernünftige Ueberlegung zu rechnen braucht. In der Regel tritt dies freie Element, das ja freilich nicht überhaupt fehlt und fehlen kann, so sehr zurück, daß es gegen die andere Ueberlegung nicht aufkommt: es läuft nur nebenher als individualisierendes

Moment, das durch den zuerst besprochenen grundsätzlichen Subjektivismus immer schon eingeschlossen ist. Darin liegt also nichts, was dagegen spricht, daß wir uns an die geschichtliche Erfahrung zu halten haben. Diese allein kann uns darüber belehren, was als eine große geschichtliche Lebensform der Menschheit möglich ist. Und die verweist uns in der evangelischen Dogmatik an die Reformation und deren Bekenntnis.

Man kann einwenden, mit diesen Erwägungen sei zu viel bewiesen, und dadurch widerlege die ganze Argumentation sich selbst. Denn das wirkliche Bekenntnis sei, wie auch hier zugegeben werde, eine zusammengesetzte Größe, evangelischer Glaube und scholastische Theologie mit einander verwoben. Eben das Bekenntnis in dieser Form habe sich in der Geschichte als Prinzip einer neuen Kirche erwiesen und bewährt. Was hier dargelegt würde, falle für das Bekenntnis der Reformation als Ganzes, Glaube und Theologie ungeschieden, ins Gewicht, während die Unterscheidung zwischen beiden, d. h. deren Notwendigkeit, andererseits ein Grundgedanke aller hier vorgetragenen Erwägungen sei. Und damit falle die ganze Argumentation als sich selbst widersprechend hin.

Das klingt ganz einleuchtend und wäre es auch, wenn es sich hier um einen Rechtsstreit handelte. Aber nicht ein solcher, sondern verständige geschichtliche Ueberlegung ist der Boden, auf dem wir uns bewegen. Für die ist aber nicht zweifelhaft, daß das Bekenntnis um der geschichtlichen Kontinuität willen so ausfallen mußte, wie es lautet, daß der Widerstreit der darin zusammentreffenden geschichtlichen Strömungen erst später, da aber ganz gewiß, sich herausstellen mußte, und daß es kurz und gut wie jede geschichtliche Größe (auch die Schrift) eine vergängliche, ihrer Zeit angehörige Seite hat, wodurch seine bleibende Bedeutung an und für sich nicht ausgeschlossen wird.

Also das verfängt nicht! Es fällt wirklich für die Autorität des kirchlichen Bekenntnisses ins Gewicht, was vorhin darüber ausgeführt wurde, daß nur die geschichtliche Erfahrung uns zeigen kann, was sich zu einer bleibenden Denk- und Lebensform eignet, während die zufälligen Kombinationen des einzelnen In-

dividuums gar nichts beweisen.

Noch ein Drittes muß endlich im selben Sinn hervorgehoben werden. Dies nämlich, daß unser geistiger Erwerb und Besitz zum allergrößten Teil aus der geschichtlichen Tradition stammt und nur zum geringsten Teil eigne Schöpfung ist. Daß das von der Masse des Volkes gilt, wird niemand bezweifeln. Es müsse aber, meine ich, auch von denen gesagt werden, die selbstthätig am geistigen Leben ihrer Zeit teilnehmen und sich einer relativen Selbständigkeit erfreuen.

Für den einzelnen Menschen ist nur wirklich und hat nur Bedeutung, was in den Kreis seines Bewußtseins fällt. Enger oder weiter ist dieser Kreis, in der Mitte hell beschienen, an der Peripherie ins Dunkel übergehend. Es ist die eine und erste Betrachtung der menschlichen Dinge, die sich hieran hält, überall eigne Erkenntnis und eignes Urteil findet, das geistige Leben aus der Wechselwirkung dieser einzelnen kleinen mehr oder minder hell beleuchteten Kreise hervorgehend denkt. Ja, gewöhnlich bleiben wir bei einer solchen Betrachtung stehn, oder gilt wenigstens von der Mehrzahl der Menschen, daß sie es thut. Doch aber ist es sehr notwendig, sie durch eine andere umgekehrte Betrachtung zu ergänzen, die auf die Hintergründe achtet, auf den großen Strom geschichtlichen Werdens, der sich langsam vorwärts schiebt, und aus dem das stammt, was nun je in das Licht des einzelnen Bewußtseins tritt.

Sehr verschieden zeigen sich die Dinge, je nachdem wir den einen oder andern Gesichtspunkt einhalten. Dort erscheint alles als aus dem Eignen geschöpft, vom einzelnen Willen und Urteil bestimmt, hier dagegen sieht man, in wie hohem Maß das auf Illusion beruht. Die größte Macht im geistigen Leben sind herrschende Denkgewohnheiten, in denen geradezu ein mechanisches Element steckt. Und wie rätselvoll und willkürlich erscheint andrerseits der Wechsel der vorwiegenden Meinungen in dieser in der Hauptsache entscheidenden Unterströmung des geistig-geschichtlichen Lebens!

Meines Bedünkens nun gehört es zur vernünftigen Selbstbesinnung, daß man sich über diesen Sachverhalt Klarheit ver-

schafft, die Naivetät überwindet, mit der das gewöhnliche Bewußtsein an dem haftet, was gerade im Augenblick bei den meisten hell beschienen ist, und daß man so den Weg innerer Freiheit gegen die Mächte des Tages sucht. Wer es thut, wird aber wieder allen Anlaß finden, bei den großen Epochen der Geschichte einzusetzen und von ihnen aus die Höhe eines Standpunktes zu erklimmen, der unabhängig von den Tagesmeinungen ist, auf dem man fähig wird, den Sinn der Geschichte und ihres Fortschritts zu erfassen und sich da hineinzustellen.

Auf dem Gebiet des religiösen Lebens und der Dogmatik führt dies wieder dahin, die Bedeutung des kirchlichen Glaubensbekenntnisses zu betonen. Es gehört gleich sehr zur inneren Freiheit des wahren Protestanten, jedem Lehrgesetz prinzipiell abzusagen und den Einklang mit der begründenden Tradition seiner Kirche zu suchen, die im Bekenntnis zum Ausdruck kommt. Wir sollen allen wechselnden Autoritäten des Tages gegenüber die Autorität des Glaubens vertreten, den die Reformation uns geschenkt hat, und dürfen gewiß sein, daß wir die Stimme der Geschichte richtig verstanden haben, wenn wir es thun.

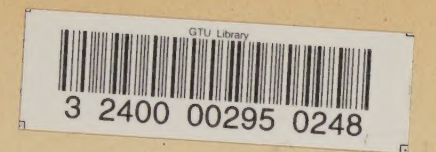
Freilich, das gewöhnliche Urteil lautet umgekehrt. Je moderner d. h. je jünger und grüner etwas ist, desto mehr Autorität wird ihm beigemessen. Es gilt als Beweis der Freiheit, um der augenblicklich herrschenden Meinungen willen den großen Traditionen der Menschheit, der Christenheit abzusagen. Gilt doch im Sprachgebrauch selbst für einen freien Geist oder freien Denker, wer am kräftigsten verneint, wovon die Menschheit bisher gelebt hat und auch künftig wird leben müssen. Aber das ist nichts als die Kurzsichtigkeit des naiven Menschen, der nicht weiter sieht, als der gerade beschienene Kreis seines Bewußtseins reicht. Der muß sich grundsätzlich entziehen, wem die wahre Freiheit des Geistes am Herzen liegt. Das sage ich nicht — so mag auch hier wiederholt werden — um damit eine Forderung des Glaubens auszusprechen, sondern um zur vernünftigen Selbstbesinnung aufzurufen. Die wird und muß uns in der Dogmatik immer wieder dahin führen, die Autorität des kirchlichen Bekenntnisses zu proklamieren und die gute Begründung dieses Prinzips einzusehn.

Ich schließe mit dem, womit ich begann. Ist eine evangelische Dogmatik recht eingerichtet, dann sind alle ihre Sätze durch Schrift und Bekenntnis vollkommen bestimmt. In dem Sinn habe ich die Dogmatik vorzutragen gesucht, natürlich nicht der Meinung, das ideale Ziel erreicht, wohl aber der Ueberzeugung, es recht gesteckt und ihm redlich zugestrebt zu haben.








GTU Library
3 2400 00295 0248

